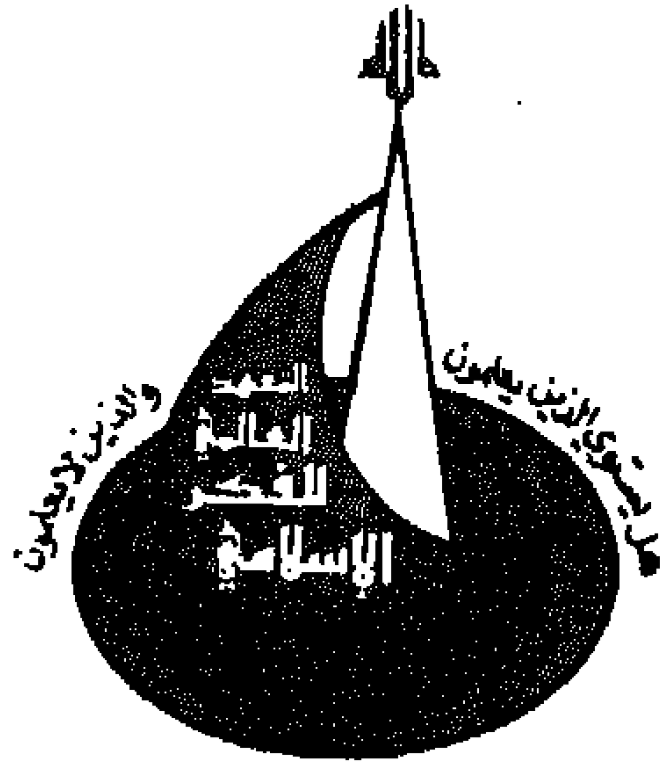


١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH—1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة الرسائل الجامعية (١٤)
(قضايا الفكر الإسلامي)

الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية
رؤية معرفية

هشام أحمد عوض جعفر



هشام أحمد جعفر

* ولد بمدينة المنصورة بمصر في ٢٨ ذي الحجة ١٣٨٣هـ/ الموافق ١١ مايو ١٩٦٤م.

* تخرج من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

* تحصل على الماجستير من نفس الكلية في رمضان ١٤١٣هـ/ الموافق مارس ١٩٩٣م.

* له عدد من الأبحاث والمقالات المنشورة، واشتراك في العديد من المؤتمرات العلمية .

* يعمل الآن باحثًا بمركز الدراسات الحضارية بالقاهرة، ومديرًا لتحرير دورية «**حصاد الفكر**».

* يعد هذا الكتاب أول كتبه المنشورة، وهو في الأصل الأطروحة التي تقدم بها لنيل درجة الماجستير من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية سنة ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

الأبعادُ السِّياسِيَّةُ لِمفْهُومِ الحاكِمِيَّة
رُؤيَةٌ معرفِيَّة

الطبعة الأولى
(١٤١٦هـ / ١٩٩٥م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية
رؤية معرفية

هشام أحمد عوض جعفر

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م

سلسلة الرسائل الجامعية (١٤)
(قضايا الفكر الإسلامي)

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Ja'far, Hishām Aḥmad 'Awaḍ, 1964 (1383) —
al Ab'ād al siyāsīyah li mafhūm al ḥakimīyah : ru'yah ma'rifīyah : dirāsah naqdīyah muqāranah / i'dād Hishām Aḥmad 'Awaḍ Ja'far.
pp. 288 cm. 22 1/2 x 15 (*Silsilat al Rasā'il al Jāmi'īyah* ; 14)
Originally presented as the author's thesis (master's)--*Jāmi'at al Qāhirah*, 1992.
Includes bibliographical references and indexes.
ISBN 1-56564-204-X. -- ISBN 1-56564-205-8 (pbk.)
1. Islam and state. I. Mujāhid, Ḥūrīyah Tawfīq. II. Title.
III. Series: *Silsilat al Rasā'il al Jāmi'īyah*, 14 (Herndon, Va.)

JC49.J344 1994
320.1'5--dc20

94-31742
CIP
NE

Printed in the United States of America by International Graphics
10710 Tucker Street, Beltsville, Maryland 20705-2223 USA
Tel. (301) 595-5999 Fax (301) 595-5888

المحتويات

الفصل الثالث

الخاتمة



تصدير

حاكمية إلهية أم حاكمية كتاب؟

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين نستغفره ونستعينه ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ونصلي ونسلم على سيدنا محمد خاتم رسل الله وعلى آله وصحبه ومن تبعه واهتدى بهداه إلى يوم الدين.

وبعد:

إن هذا الكتاب الذي يقدمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي كتاب له أهمية خاصة، فهو دراسة جامعية قدمها باحث شاب أنفق في إعدادها وكتابتها وقتا طويلا ورجع من أجل ذلك إلى مصادر عديدة متنوعة. وكون هذا الكتاب «الدراسة» معداً لمعالجة مفهوم «الحاكمية الإلهية» وما له من أبعاد سياسية يجعل منه كتاباً ذا أهمية متعددة تنعكس على جوانب مختلفة، منها : جانب دراسة وتحليل المفاهيم وإعادة صياغتها وتركيبها؛ ومنها: محاولة تتبع آثار المفاهيم وصياغتها في الحياة الفكرية والحياة العملية في الوقت ذاته، إلى غير ذلك من الجوانب المعرفية الهامة. صحيح أنه من الصعب أن يقال: أن هذه الدراسة قد أعطت كلمة فصلا في هذا الموضوع، الخطير، المتعدِّد الجوانب، لكن نستطيع أن نقول: إنها فتحت باب المراجعة

والدراسة والتحليل والنقد لهذا المفهوم ولشبكة المفاهيم المتعلقة به والمتصلة به بأي نوع من أنواع الاتصال، كما فتحت باب إعادة القراءة والنقد والتمحيص والتحليل والتفكيك وإعادة التركيب إن أمكن لهذا المفهوم ذي الآثار الخطيرة في حياتنا الفكرية الإسلامية المعاصرة. وهذه المقدمة تحاول مع الكتاب أن تسهم في توضيح هذا المفهوم واستجلاء بعض جوانبه في إشارات ومعالم نأمل أن تساعد على تحقيق هذ الغرض. ولذلك فإننا نرجو ملاحظة ما يلي:

أن هذه المقدمة لن تقف طويلاً عند تحليل جوانب المفاهيم اللغوية والاصطلاحية، لأن الباحث قد قام مشكوراً بتحديد تلك المعالم ولا أقول في بيانها لأن المفاهيم تختلف عن المصطلحات. ففي حالة دراسة مصطلح من المصطلحات قد يكفي الباحث أن يقوم بتحديد جذر المصطلح اللغوي والإلمام بمعانيه اللغوية ثم الانطلاق نحو استخدامات أهل الاصطلاح له في جوانبه المختلفة لبيانها والخروج بتصور بعد ذلك للمصطلح وما يعنيه وما يدل عليه، ويمكن للباحثين ـ بعد ذلك ـ أن يصلوا في المصطلح إلى نوع من التحديد الذي قد ينتهي بوضع حد جامع مانع له أو في أقل الأحوال يساعد على تقديم تصور برسم واضح المعالم له، لكن المفهوم ـ كما هو الحال ـ في «الحاكمية الإلهية» يمثل جذراً فلسفيًا وفكريًا وثقافيًا متشعب الفروع، ومتعدد الاتجاهات تمثل فروعه واتجاهاته المختلفة دائرة فلسفية وثقافية تتسع أو تضيق لكنها في سائر الأحوال تتصل اتصالاً وثيقًا بالنسق المعرفي الذي ينتمي المفهوم إليه، فيتصل المفهوم بمصادر معرفة النسق ونظرية معرفته وفلسفتها ومقاصدها وإطار النسق المرجعي وواقعه التاريخي إن كان له تجسيد في التاريخ. ومن الصعب أن لا يكون لمفهوم يتخذ شكل المفهوم حقيقة ومعنى، خبر أو تجسيد في التاريخ، كذلك لابد من تتبع آثار المفهوم ونتائجه ثم مصادر بنائه وموارده في مختلف جوانب الحياة الفكرية والثقافية. إن بعض المفاهيم الإسلامية تكاد تمثل في حد ذاتها ما يمكن تسميته بتخصص دقيق في لغة العصر التعليمية، بحيث لو أريد تدريسه

وشرحه وتعليمه بالمستوى الذي ذكرنا لاقتضى ذلك عشرات الساعات الدراسية وربما مئات منها، خاصة إذا كان هذا المفهوم في مستوى مفهوم «الحاكمية الإلهية» في المنظور الإسلامي.

وليتبين صدق هذه الدعوى أود أن أشير إلى شبكة المصطلحات أو المفاهيم الفرعية التي يستدعيها مفهوم «الحاكمية الإلهية» عند النظر فيه ومحاولة تحليله، والتي يعتمد عليها في تركيبه، ولابد من توضيح نفسه ضمنها إذ من الصعب إن لم يكن من المتعذر، أن يُلَمّ بمفهوم الحاكمية الإلهية دون فهم تلك الشبكة والإلمام بها.

ومن هذه المفاهيم، مفهوم الدين، ومفهوم العبادة، ومفهوم الحكم بمعانيه المختلفة سواء أكان شرعيًا أو تشريعيًا أو عرفيًا، ومفهوم الألوهية والخلق والعبودية والدنيا والآخرة، والخطاب، والحلال والحرام، والمطلق والنسبي، والعام والخاص، والشرائع، ووحدة الدين، والأرض، وغير ذلك من أمور تتعذر الإحاطة بجوانب المفهوم المختلفة بدون الإلمام بها وتصنيفها. فبقطع النظر عن تفاوت طبيعة ومستويات تلك المصطلحات والمفاهيم المحيطة بالمفهوم الأصلي موضوع الدراسة والتحليل لا يمكن الإلمام بحقيقته وفهمه دون إلمام بها بأي مستوى من مستويات الإلمام التي يقتضيها فهم ودراسة ذلك المفهوم.

إن الناس كثيراً ما يخطئون في استعمال المفاهيم بمجرد الربط بين الجذر اللغوي الذي يمثل عنوان المفهوم وبين بعض أنواع الاستعمال، فيشيع بعض مايمكن أن نعتبره «وعيًا كاذبًا» عند إمعان النظر في تلك المفاهيم، وماهو بوعي في حقيقته. ومفهوم «الحاكمية الإلهية» خلال العقود القليلة الماضية جرى تداوله بأشكال مختلفة ومن مدارس فكرية متنوعة بذلك الشكل الذي ألمحنا إليه. فبعضهم تناوله كما يتناول الشعر بحيث يكفي لمتناوله أن يقوم بتحليله ثم تركيبه ليكتشف معناه وبعضهم تناوله باعتباره واحداً من أهم مقاصد الشريعة يمكن أن يعتبره أصلا يفرع عليه أحكامًا وفروعًا، إلى غير ذلك من أنواع التناول التي لم تزد المفهوم إلا غموضًا. وقد حاول الكاتب

جزاه الله خيراً أن يخرج هذا المفهوم من تلك الدوائر أو الدروب الضيقة. وهذه المقدمة ستعمل على التنبيه إلى ما أحاط ويحيط بهذا المفهوم من إنّ هناك أموراً لابد من توضيحها لتستطيع هذه المقدمة أن تتضافر مع البحث القيم في تقديم التصور المناسب لهذا المفهوم؛ فإن الاضطراب والارتباك في تناول هذا المفهوم من مختلف المدارس ظل سائداً في هذه الدراسات حتى الآن.

ولكي لا نسقط في وهم الحسم بقول الكلمة الأخيرة في هذا المفهوم الخطير، فإننا نود أن ننبه إلى بعض المعالم التي تعتبر ملاحظتها والوقوف عليها ضرورية لفهمه، فإن لم يكن ذلك، فإنه يكون مساعداً للوصول إلى نوع من الدقة والتحديد في مقاربته.

(أ) أود أن أنبه إلى دعوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام أبي الأنبياء، فقد خاطبه الله جل شأنه قائلاً: «.. إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة: ١٢٤). فهناك إذاً إمامة بجعل جاعل هو الله سبحانه وتعالى. وهناك ظلم وعدل، كقيم لابد أن تعرف. وظالم لنفسه من البشر، ومقتصد، وسابق بالخيرات. والإمامة في هذه الآية الكريمة تأخذ شكل عهد إلهي بين الله ـ جل شأنه ـ وبين الإنسان. عهد لا يناله الظالمون ولا يقتربون منه ولا ينبغي لأحد أن يقرّبهم منه بحال، فضلا عن أن يمكنهم منه. وتبرز قيمة العدل هنا كمقابل للظلم باعتبارها الهدف الأول ـ بعد التوحيد ـ من أهداف الأنبياء ولمن يقومون في الناس بالإصلاح مقام الأنبياء من بعدهم. وهنا تبرز جملة من المصطلحات والمفاهيم الفرعية: إمامة قائمة على جعل إلهي، وعهد إلهي. وظلم وظالمون يقابله عدل وعادلون، إلى غير ذلك. ويفتح هذا الخطاب من الله سبحانه وتعالى إلى أبي الأنبياء إبراهيم نافذة على أولئك الذين جعلهم الله أئمة يهدون بأمره من الأنبياء والمرسلين، الذين أمرنا بالإيمان بهم وأمرنا أن نقتدي بهداهم «. وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (السجدة: ٢٤)، « وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»

(الفرقان: ٧٤)، «أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ» (الأنعام: ٩٠).

(ب) تبدو في عملية الإمامة وارتباطها بالجعل الإلهي، فكرة الاصطفاء الإلهي. فهذه الفكرة ينبغي أن تلاحظ مع عملية الجعل والاختيار والاصطفاء الفردي: «ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ» (الحج: ٧٥)، اصطفاء يرتبط بمواصفات محددة لتفهم بها عملية اصطفاء الله - تعالى - لشعوب وأمم « إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ » (آل عمران: ٣٣) وعملية الاصطفاء الإلهي لأفراد يكونون أنبياء ورسلا وأقوام يختارون ليكونوا ميدان نشاط هؤلاء الأنبياء والرسل وميدان قيادتهم وميدان هدايتهم. هو أمر لابد من ملاحظته ونحن نتحدث عن «الحاكمية الإلهية» وهو اصطفاء لأداء مهام محدّدة استخلافية.

(ج) لابد لنا من أن نرجع قليلاً إلى الوراء للنظر في تاريخ النظم القانونية والتشريعية والاجتماعية التي عرفتها البشرية في مختلف عصورها، لنجد أن هناك نظمًا قد قامت على أساس «حكم إلهي» أو «حاكمية إلهية» بشكل من الأشكال، نظمًا كثيرة عرفها السومريون والأكاديون وعرف بعضها البابليون، وعرف بعضها الفراعنة وغيرهم من أبناء الحضارات القديمة، كما نجد نظما كانت تحكم باسم الشعب، شعب المدينة او القبيلة أو سوى ذلك. وإذا نظرنا في ذلك التاريخ ورأينا ولاحظنا مسيرة فكرة «الحكم الإلهي» أو حكم من خارج الإنسان ولاحظنا مسيرة ما يقابله فإن ذلك سيساعد كثيراً على الوعي بطبيعة فكرة الحاكمية بإطلاق. فكثير من النظم والقوانين القديمة نسبت إلى «الدين» بشكل من الأشكال فكانت بعض نظم الحضارات القديمة تصدر عن الكهنة وبعضها يصدر عن الملوك أو القادة. فما يصدر عن الكهنة يعتبر أنه وحي الآلهة، أو ظل الإله في الأرض. ويعطى هذا النوع من القواعد أو القوانين أو الأوامر سلطة إلهية، أو قوة في هذا المجال. وفي مقابل ذلك

عرفت بعض الشعوب القديمة وخاصة شعب روما فكرة اعتبار التشريع أو القاعدة التشريعية عملاً إنسانيًا يصدر عن الإنسان نفسه ولا يصدر عن الآلهة. وبذلك عبروا عن رغبتهم في فصل الدين عن القانون في روما فصلاً لايزال يعتبره كثير من فقهاء القانون من أهم الخصائص المميزة للقانون الروماني عن أغلب النظم القانونية القديمة.

ولقد رد بعض مؤرخي النظم القانونية والاجتماعية الدور الأول في اتخاذ الملكية نظامًا عامًا في حضارة بلاد ما بين النهرين القديمة إلى الدين. وقد كانت المدن السومرية تحكم في الأصل حكمًا دينيًا، ولكن الحاكم المدني يعتبر خليفة الإله في الأرض، وهو الكاهن الأكبر في المملكة، وبالتالي هناك ما يشبه التوحيد بين السلطتين الزمنية والدينية لديهم. وتنفذ الأحكام باسم الإله في تلك الحضارة القديمة، بل إن اختيار الملك ذاته كان في تلك الحضارة ينسب إلى الإله، فكان الإله هو الذي يختار الملك بنحو من الأنحاء.

أما في عهد الملوك الأكاديين فقد برزت عندهم فكرة الحكومة العالمية وُوصف الملك الأكبر بأنه ملك جبهات العالم الأربع، ثم اعتبر الملك نفسه واحداً من الآلهة، مسؤولاً عن تنفيذ إرادة مجموع الآلهة في الأرض فهو تعبير عن إرادة الآلهة ولا يعمل إلا بوحي منها وهو مسؤول أمام الآلهة عن أخطاء رعاياها وانحرافاتهم وبذلك يفرض على رعايا الآلهة طاعة مطلقة في الغالب.

أما في دولة الحيثيين في بلاد ما بين النهرين فقد تغير الحال قليلاً عما كان عليه في الملكيات الكبيرة ذات القانون الإلهي في مصر أو في بابل ليصبح الملك قائمًا على دعائم القوة فقط، ولتصبح شرعية وجود الملك وطاعته قائمة على كونه قويًا منتصراً قادراً على تحقيق الانتصار على سواه، أما الناحية الدينية فالملك لا يعتبر إلهًا ولا قائمًا مقام الإله في هذه الدولة لكنه يعتبر مزوداً بمدد إلهي ما دام قادراً على الانتصار. ويمكن أن يدخل بعد موته في عداد الآلهة ويعامل على أنه واحد منهم بعد ذلك أو يعتبر وسيطًا .

كما كان الحال عند البابليين - بين الآلهة والناس وتعتبر أحلامه ومناماته وتفاؤله وتشاؤمه وسيلة من الوسائل التي يعبر بها عن صلته بالآلهة.

وقد يكون أهم الشعوب التي لابد من التذكير - بتراثها في مجال الحاكمية الإلهية - العبرانيّون ثم بنو إسرائيل. والعبرانيّون مصطلح أشمل وأعم من مصطلح بني إسرائيل، فهو في أرجح أقوال المؤرخين يتناول كل أولئك الذين عبروا الفرات باتجاه فلسطين وغيرها واستقر بعضهم في فلسطين واختلط بالساميين واعتنق عقائدهم وذهب بعضهم إلى مصر وأقام فيها. فالعبرانيون أو العبريون منهم مصريون ومنهم ساميون قادمون من العراق تركوا بلاد ما بين النهرين إلى فلسطين وإلى مصر في الدرجة الأولى أو إلى مناطق مجاورة بالنسبة للبعض.

وقد قضى العبرانيّون فترة طويلة في تنقل وفي حالة أشبه ما تكون بحالة البداوة يضربون في الأرض سعيًا في ابتغاء الكلأ ويميلون إلى الاستقرار عندما يجدون سبله ووسائله والمياه المساعدة على ذلك. وقد كانوا في تلك المرحلة قبائل: تتكون القبيلة من مجموعة من الأسر التي تعتبر نفسها ذات أصل واحد. والرابطة الأساسية في هذا النوع من النظم القبلية هي رابطة الدم، التي قد تكون في بادئ الأمر، في حالة صغر القبيلة، حقيقية، ولكن بعد أن تتداخل في كيان القبيلة عناصر أخرى تقتضي القبيلة انخراطها في سلطتها وترتضي هي ذلك يصبح هناك شيء أوسع من رابطة الدم فيما بين هؤلاء الذين يكونون القبيلة المختلطة . والمرجع في حكم القبيلة سواء في أعراف العرب أو في أعراف غيرهم ممن عاشوا حياة بداوة هو شيخ القبيلة، فهو الحاكم فيهم وهو صاحب السلطة المطاع من القبيلة بإرادتها ورضاها. أما العبرانيون فكان لديهم شيوخ لقبائلهم، لكن الملفت للنظر أن كثيراً من هؤلاء الشيوخ كانوا يلقبون بالنصوص فيقال نصي، أو فلان (نص) يراد به شيخ أو رئيس لقبيلة باعتبار أنه قد اختير من نواصي القوم وأشرفهم فهو نص أو نصي باعتباره قد تم اختياره من النواصي أو من الرؤوس والأشراف[1].

(١) تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، محمد بدر.

وبقيت قبائل العبريين في بلاد كنعان «فلسطين» واختلطت بالساميين من أهل الجنوب واعتنقت عقائدهم ثم هاجر إسرائيل وبنوه إلى مصر حيث كان يوسف عليه السلام قد سبقهم إليها إثر كيد إخوته له ثم أصبح وزيراً لفرعون فيها. ويختلف المؤرخون في تحديد تاريخ هذه الهجرة، وإن كان منهم من يميل إلى تحديدها بالقرن الثامن عشر قبل الميلاد، وأقام بنو إسرائيل في شرق الدلتا في مصر رعاة في أول الأمر ثم زراعا مستقرين استقراراً امتد في الزمان عدة قرون. وإذا تجاوزنا هذه المصادر التي تقوم على نوع من الافتراضات وحاولنا أن نجد ما يمكن الاعتماد عليه بشكل أو بآخر نجد بين أيدينا نصوص العهد القديم التي حددت الفترة بين وصول إبراهيم وهجرة إسرائيل وبنيه بما يزيد على قرنين أو بالأحرى مائتين وخمسة عشر عامًا كما في سفر التكوين (١٢/٤) حيث ورد قوله: كان عمر إبراهيم خمسة وسبعين عاما عندما ترك حرّان إلى فلسطين وبعد خمس وعشرين سنة ولد إسحق كما في (٢٦/٢٥)؛ وعندما كان عمر اسحق ستين عامًا ولد له يعقوب كما في الإصحاح (٤٧/٩) وأن يعقوب قد وصل إلى مصر وعمره ١٣٠ سنة، وحين شاءت حكمة الله جل شأنه اصطفاء بني إسرائيل وإخراجهم من حالة الشتات والقبلية والتشرذم ليكونوا قومًا وليحملوا التوراة وأذن بخروجهم من مصر فاختار لهم موسى كليمه عليه السلام ليقوم بهذه المهمة وليؤدي هذه الرسالة، وليوحد قبائل بني إسرائيل ويجعل منهم شعبًا ويجعل منهم قومًا ويوجد بينهم رابطة عقيدة ودين. كان لابد لتوحيد القبائل والأسباط الإسرائيلية وجعلها شعبًا واحداً من كثير من الجهد الذي بذله موسى وأخوه هارون عليهما السلام منذ الخروج ببني إسرائيل من مصر ومجاوزته بهم البحر. وكان من أبرز الوسائل التي اتبعت في توحيد هذه القبائل وتحويلها إلى شعب الالتفاف الذي صاروا إليه حول موسى عليه الصلاة والسلام باعتباره رسولا إلى بني إسرائيل فهذا الالتفاف جعل من جميع الملتفين حوله المتقبلين لرسالته جزءاً من شعب الله وجعل الأرض المقدسة التي بارك فيها وأخرجهم إليها أرض مملكة الله، فمن أراد أن يكون ضمن شعب الله وينضم إلى مملكة الله

من بني إسرائيل فليس عليه إلا أن يتقبل «حاكمية الله» المباشرة، وأن يتقبل فكرة الإيمان بموسى وأخيه هارون عليهما السلام نبيين مرسلين من الله ـ جل شأنه ـ يحملان إلى الشعب رسائله وكلماته ، وأن يتقبل الخروج إلى الأرض المقدسة والإقامة فيها والارتباط بها وأن يتقبل ما ورد في التوراة وما ورد في الألواح الت جاء بها موسى عليه السلام من ربه. وقد ارتبط ذلك بأن الله سبحانه قد استجاب لكل ما كان ذلك الشعب يطلبه من عطاء إلهي فحينما طلبوا الماء فجره لهم، وحينما طلبوا طعامًا معينًا هيأه لهم وأنزل الله عليهم المن والسلوى «.. فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا» (البقرة: ٦٠) وربط بين العطاء الإلهي المعجز وبين الخوارق الحسية التي أعطيها موسى وبين العقوبات الصارمة، والتشديد في وجوب المتابعة منهم حين يرفضون طاعة الله جل شأنه. «وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ» (الأعراف: ١٧١)، فإذا رفضوا أخذ ما أوتوا جاءتهم مثل هذه الخوارق لينسجم ذلك العطاء الإلهي المباشر مع تلك العقوبات الصارمة التي تشير إلى أن هذا الشعب وقد أعطي ما أعطيه واستجاب الله لكل ما طلبه وأراه من خوارق آياته ما أراه لم يبق أمامه إلا الخضوع والاستسلام والطاعة المطلقة للإله جل شأنه، ومع ذلك فقد كان بنو إسرائيل كثيري التمرد، كثيري الخروج على هذه الحاكمية الإلهية المباشرة. ويكفي أن نشير إلى حادثة ردتهم الجماعية حيث ارتدوا بمجرد أن غادرهم موسى وعبدوا العجل بالرغم من وجود أخيه هارون بينهم فكانت ردة جماعية من قبل هذا الشعب المختار عن تأليه الله وعبادته والخضوع لحاكميته، بل كانوا كثيراً ما يثورون على موسى ويلومونه على إخراجه لهم من أرض مصر وحرمانهم من الأطعمة المصرية وهناك في سفر الخروج جملة من الإصحاحات تشير إلى هذا الأمر. يمكن النظر إلى الإصحاح (٣٢/٩ و ٣٣/ ٣و ٥) وغيرها. كما وردت في القرآن الكريم إشارات إلى هذا. وفي سفر الخروج يؤكد الإصحاح (١٧/٣) قول هارون لموسى: «أنت تعلم كم يميل هذا الشعب إلى فعل الشر»، حين عاتبه موسى على تخليته بينهم وبين عبادة

العجل، ثم شاءت إرادة الله أن يحدث لهم كثير من الأمور وتقع فيه جملة من التطورات خاصة بعد وفاة موسى وأخيه هارون. فلقد تفرقت كلمتهم من جديد واختلت نظمهم وانحلت أواصر التضامن فيما بينهم وانخرط بعضهم في شعوب مجاورة وتأثر بعضهم بتلك الشعوب المجاورة حتى بلغوا مستوى عبادة الأصنام كما يشير إلى ذلك العهد القديم في كتاب «القضاء». وفي تلك المرحلة انتشرت بينهم الفتن والشدائد. وكلما قام فيهم نبي لدعوتهم للوحدة والتكاتف من جديد أصابه منهم ما أصابه فقتلوا الكثير من أنبيائهم وتمردوا على سلطانهم وارتضوا لأنفسهم تلك الحالة السيئة التي كان الله سبحانه وتعالى قد أنقذهم وأخرجهم منها. فمروا بجملة من العهود منها ذلك العهد الذي عرف «بحكم القضاة» ثم ذلك العهد الذي عرف بعهد الملوك.

وقد بعث الله لهم في مرحلة من المراحل داوود وسليمان كخلفاء «يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ .... » (ص: ٢٦). فانتقل الأمر من مرحلة «الحاكمية الإلهية» المباشرة إلى حاكمية استخلاف أنبياء ومرسلين يحكمون في ذلك الشعب بشريعة الله وبما جاء في التوراة باعتبارهم رسلاً مستخلفين عن الله. وإذ لم تقف عمليات تمردهم وانحرافهم في إطار ذلك الأمر طلبوا من الله أن يجعل لهم ملوكًا كغيرهم من الناس تأثراً بمجاوريهم، ورغبة منهم في محاكاتهم، كيف لا وقد حاكوا أولئك الأقوام الذين جاوروهم في بعض الفترات والمراحل في عبادتهم الأصنام فكيف لا يوافقونهم في هذا؟! وقد أشار القرآن الكريم إلى هذ الأمر حين قال جل شأنه: «إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟» فجعل الله لهم طالوت ملكا «قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ ....» (البقرة: ٢٤٦ و ٢٤٧).

فإذاً نستطيع أن نقول: إنه في بني إسرائيل قد عرفت «الحاكمية الإلهية» بشكل فيه كثير من التحديد فهناك كتاب سماوي أنزل وألواح أنزلت مكتوبة نصًا (زعموا أنه سبحانه قد خطها بإصبعه)، وقد أمروا وكلفوا بتطبيقها ،

وهناك أنبياء مرسلون يقومون على عملية التبليغ والتوسط بينهم وبين الله جل شأنه ولكنهم جميعًا يشتركون في ملاحظة خوارق العطاء، وتلك المكرمات الإلهية المباشرة، وفي الوقت نفسه يشتركون في ملاحظة العقاب الشديد عندما يقع انحراف عن تطبيق التوراة او تطبيق الشريعة، وفي العهد الملكي لهم وعهد الاستخلاف استقام لهم الأمر قليلاً في عهد داوود ثم في عهد سليمان ولكن بمجرد وفاة سليمان عليه السلام حاق بالقوم ما أنذرهم الله جل شأنه به من أن انحرافهم سوف يسرع بهلاكهم. وهكذا احتل الآشوريون عاصمة إحدى المملكتين، إسرائيل سنة ٧٢١ ق.م وضموها لامبراطوريتهم واستولى نبوخذ نصر على مملكة يهوذا ودمر المعبد سنة ٥٨٧ ق.م وأخذ أهلها رقيقًا إلى بابل لتبدأ مرحلة جديدة تمر بعدها كل تلك القرون المتطاولة والتي انصهر فيها بنو إسرائيل في كل شعوب الأرض ودخلوا في كل الأديان المشركة والموحدة واعتنقوا مختلف النِّحل ليعودوا اليوم يتحدثون عن أرض الميعاد وعن إقامة مملكة إسرائيل وإقامة الهيكل والعودة إلى ما كان عليه الآباء بناءً على ما زعموا أنه كان وعداً إلهيًا قد قطع لهم بأن يرثوا هذه الأرض المقدسة (وما ورّثتهم ذاك أمّ ولا أب).

الحاكمية الإلهيّة في التصور الإسرائيلي:

يمكن أن نحدد أهم المبادئ الأساسية «للحاكمية الإلهيّة» كما هي في التصور الإسرائيلي:

المبدأ الأول: بأن الله - جل شأنه - قد اختار شعبه من بني إسرائيل، واختار تبارك وتعالى أن يكون الحاكم المباشر لهذا الشعب، وأن يكون من بين أبناء هذا الشعب أنبياء ورسل يتصلون بالله ويأخذون منه تعاليمه ليبلغوها لهذا الشعب وهي تلك التعاليم التي اشتملت عليها الأسفار الأولى من العهد القديم وبخاصة سفري «الخروج والتثنية» باعتبار أن تلك الأسفار هي كلام الله المباشر للشعب. كما أنه جل شأنه قد قدم على لوحين الوصايا العشر

التي كتبها بنفسه جل شأنه وخطها بإصبعه كما تقول بعض نصوص التوراة في سفر «التثنية» ليقدمها رسوله موسى إلى شعبه المختار ليقوم بتنفيذها وتطبيقها، وأن هذا القانون الذي جاء إنما هو قانون الله وكلامه لا يملك أحد من الناس بما في ذلك الأنبياء والمرسلون الذين حملوا الرسالة من الله إلى الشعب لايملكون التدخل فيها بالتغيير او بالإضافة أو بالنقص أو بالتأويل فليس لأحد غير الله جل شأنه رسولاً كان أو نبيًا أو حاكمًا أو حبراً أو ربيًا أن يقوم بعملية نسخ أو تبديل لشيء من كلام التوراة أو إضافة شيء إليه.

المبدأ الآخر: أن هذه الحاكمية أو هذا الاختيار يجعل من شعب إسرائيل أقرب الشعوب إلي الله تعالى، بل أبناء الله وأحباؤه وأنه ليس لأحد من العالمين مكانة كمكانتهم وهذا يعطيهم صفة خاصة تجعل منهم شعب الله، ويعطي أرضهم مكانة القداسة بحكم تقديس الله جل شأنه لهم. وكانت هذه الحاكمية بهذا الفهم وبهذه الطريقة واضحة مفهومة لديهم قبل أن ينتقلوا إلى مرحلة «القضاة» ثم إلى مرحلة «الخلفاء» ثم «الملوك الأنبياء» أو «الخلفاء الملوك» كما هو الحال بالنسبة لنبي الله سليمان. لذلك نستطيع أن نقول: إن تاريخ هذا المفهوم يتضح أكثر ما يتضح في تاريخ بني إسرائيل، وفيما كانوا عليه بالصورة التي أشرنا إليها. وبذلك نستطيع أن نقول: إن مفهوم «الحاكمية الإلهية» في النظام الديني اليهودي قائم علي تعامل إلهي مباشر مع قوم معينين هم بنو إسرائيل أعطاهم من العطاء كل ما يريدون وتشتهيه أنفسهم وفي الوقت نفسه قابل هذا العطاء الخارق بعقاب خارق عند الانحراف والمعصية. فالعلاقة بين الله وشعبه المختار هي علاقة عهد مباشر ولذلك سميت التوراة بالعهد سواء قلنا العهد الجديد أو القديم فهو عهد بينهم وبين الله أو هكذا تصوره النصوص التي أشرنا إليها.

تطلع بني إسرائيل إلى التخفيف

وبمتابعة هذا نستطيع أن ننتقل إلى مؤشر آخر مهم في هذه الحالة وهو أن

اليهود بعد كل تلك المراحل كانوا حريصين الحرص كله على أن يحصلوا من الله ـ تعالى ـ على نوع من التخفيف في المجال التشريعي فكأنهم بعدما تدرجوا من «الحاكمية الإلهيّة المباشرة» إلى «حاكميّة الاستخلاف النبويّ» إلى «حاكمية الملوك الأنبياء»، ثم الملوك العادين» قد بدأوا يحاولون وهم يرون أن كثرة انحرافاتهم متأتية من الشدة التي جوبهوا بها من الباري ـ جل شأنه ـ ومن الشريعة التي اشتملت التوراة عليها، كانوا يرون لو أن الله خفف عليهم التكاليف، ودفع عنهم العقوبات، وغيّر من اتجاهات التكليف التي كانت اتجاهات قسر وضغط وتشديد وإصر وأغلال لتقييد قوم كان من غير الممكن تقييدهم بشيء دون استعمال هذه الأساليب. فسألوا الله سبحانه وتعالى التخفيف، وتسجل سورة الأعراف في القرآن العظيم الذي جاء بعد عملية الردة الجماعية التي سقط فيها بنو إسرائيل قول الله جل شأنه: « وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ فَلَمَّآ أَخَذَتۡهُمُ ٱلرَّجۡفَةُ قَالَ رَبِّ لَوۡ شِئۡتَ أَهۡلَكۡتَهُم مِّن قَبۡلُ وَإِيَّٰيَۖ أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآۖ إِنۡ هِيَ إِلَّا فِتۡنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهۡدِي مَن تَشَآءُۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَاۖ وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡغَٰفِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ۞ وَٱكۡتُبۡ لَنَا فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِنَّا هُدۡنَآ إِلَيۡكَۚ قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤۡمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ » (الأعراف: ١٥٥ـ١٥٧)، توضح لنا هذه الآية الكريمة كيف كانت المحاولة الأخيرة في حياة موسى أن يطلبوا من الله جل شأنه تخفيف الشريعة ليمكنهم احتمالها وتنفيذها وتطبيقها ولكن الله جل شأنه قد اقتضت حكمته أن يجعل التخفيف خاصية الشريعة الخاتمة والرسالة العالمية الأخيرة وليست خاصة بذلك الشعب الذي طالما تمرد وطالما انحرف ورفض كل أنواع الالتزام بتلك الشريعة المنزلة عليه والتي كانت سبب

وحدته ولمه من الشتات وإخراجه من ذل العبودية ولكن ذلك الشعب لم ير نعمة الله جل شأنه عليه ولم يرع حق الله - جل شأنه - عليه في ذلك كله.

لعله اتضح مما تقدم بعض آثار مفهوم «الحاكمية الإلهية» في العقل اليهودي حيث قد انعكس المفهوم وظلاله على كل جوانب الحياة لديهم، فانعكس على رؤيتهم الكلية وتصورهم وخصائصه ومقوماته ومفاهيمهم للإنسان والشريعة والكون والحياة والعبودية والألوهية والنظام العام. فكل هذه الأمور قد تأثرت بمفاهيم «الحاكمية الإلهية» عندهم.

الحاكمية الإلهية في النصرانية

وهنا تتضح الحاجة إلى مجيء رسول آخر ورسالة أخرى تقوم بعملية التصحيح وتقويم تلك الآثار التي نجمت عن تأثر العقل اليهودي بكل تلك المنظومة المفاهيمية التي جعلته على تلك الحالة من الاضطراب؛ اضطراب العلاقة بالله، واضطراب العلاقة بالكون واضطراب العلاقة بنفسه واضطراب العلاقة بأنبيائه واضطراب العلاقة بجيرانه، فكان أن أرسل الله جل وعلا عيسى عليه الصلاة والسلام ليهدي - كما قال - الخراف الضالة من بني إسرائيل وليصدق الذي بين يديه فيقوم بعملية استرجاع له وتمحيص ونقد وتمييز للصحيح منه عن الفاسد، فكان ابن مريم عليه السلام، وقد أرسل لبني إسرائيل مصدقًا لما بين يديه من التوراة وليحل لهم بعض الذي حرم عليهم وليبشر برسول بعده اسمه أحمد يأتي بالشريعة كلها ويأتي بالناموس الأكبر والرسالة العامة الشاملة ليخاطب البشرية كلها، وقد أقر السيد المسيح عليه السلام ما جاءَ في التوراة فقال: «لا تظنوا أني جئت لأنسخ الشريعة أي التوراة، ما جئت ناسخًا بل مصدقًا لما فيها وأقولها لكم حقيقة إلى أن تزول السماء والأرض لا ينسخ حرف من الشريعة ولا نبرة على حرف حتى يتحقق كل شيء» وقال عليه السلام: «زوال السماء والأرض أكثر سهولة من أن نسقط نبرة على حرف من الشريعة»، ولكن هذا التأكيد من السيد المسيح

على أنه ما جاء إلا ليجمع الكلمة من جديد على التوراة وليعلمهم كيف يطبقونها بصدق وحق وردت فيه إصحاحات كثيرة من الأناجيل مثل: انجيل متى (٤/٤) وما ورد أيضا في متى (٢٢/٣٧ إلى ٤٠) وكذلك بعض ما جاء في انجيل لوقا (١٦/١٧) وغيرها والتي تشير إشارة واضحة إلى أن السيد المسيح وهو يعزز سلطان التوراة ويدعو إلى الالتزام بها فيما جاء به وتعليمهم كيفية تطبيقها بشكل صادق بقطع النظر عن حيلولة الظروف بينه وبين تحقيق كثير من ذلك على يديه عليه السلام غير أنه يدل دلالة واضحة على أنه بذلك كان يعزز ما جاء في تلك الشريعة سواء منها ما يتعلق «بالحاكمية الإلهية» أو بغيرها من تشريعات، لكن الفكر النصراني لم يشتمل على مثل ما اشتمل عليه الفكر اليهودي فيما يتعلق بهذا المفهوم بالذات؛ لأنه انصرف إلى الأمور التصحيحية التي كان عليه السلام يكثر منها مؤكداً عليهم أنهم قد أساؤوا فهم نصوص التوراة وتمسكوا بحرفيتها وتجاهلوا أو تناسوا روحها. فهو يحاول فيما جاء به أن يعيد إلى عقولهم وقلوبهم فهم التوراة روحًا ونصًا وليس نصًا فحسب إلى غير ذلك من أمور، ولذلك فإنهم حينما كانوا يشيرون أو يناقشون معه بعض الأمور ذات المعنى القريب من هذا المفهوم كثيرا ما يحاول أن يضرب لهم الأمثال ويحاول أن يصرفهم إلى جوهر الأمر وروحه. ففي إنجيل متى (٥/٣٩) ولوقا (٦/٢٩) يقول: «علمتم أنه قيل العين بالعين والسن بالسن حسنًا، وأقول لكم لا تقاوموا المرء السيئ بل على العكس مَنْ صفعك على خدك الأيمن فامدد له الآخر أيضًا»، وهذا وإن كان يستفاد منه أنها محاولة منه عليه السلام ليصرفهم عن قضية العقاب وهو تشريع وارد في التوراة، ولكنه ليس كذلك، وإنما هو محاولة لمعالجة هذا الوضع وكأنه يقول لهم لا تتشبثوا بحرفية الشريعة، بل حاولوا أن تفهموا روحها وأن لا تفهموها مجزأة هكذا بل حاولوا أن تفهموها بشكلها الكامل أو الكلي مع ملاحظة أهدافها. كذلك حاول عليه السلام أن يفرق في هذا بين النظام العام وسيادة الشريعة وهما الأمران اللذان ينبغي على الجميع أن يلتزموا بهما ويحترموهما وبين حقوق الأفراد وقضاياهم

الخاصة التي ينبغي أن تسودها روح الإخاء وروح التسامح، فإذا لوحظ هذا ولوحظت معه الظروف التي بعث فيها سيدنا المسيح عليه السلام وسيادة روما وقوانينها في تلك المرحلة وتشتت بني إسرائيل وتعطيل الشريعة شريعة التوراة في جميع أنحاء الأرض التي يقطنون فيها فإن ذلك يشير بوضوح ويساعد على فهم كثير من تعبيرات السيد المسيح التي فهمت على انه لم يأت بشئ ذي علاقة بقضية التشريع وإنما اقتصر عليه السلام على قضية العقيدة وعلى التصحيح الخلقي وعلى التقويم الأخلاقي إن صح التعبير.

وهنا لابد من ملاحظة بعض الأمور المهمة، منها: أن السيد المسيح كان يؤكد على سيادة التوراة وعلى عدم جواز النسخ فيها وإحداث أي تغيير أو تعديل في تعاليمها لكنه في الوقت نفسه كان يحاول أن يقدم رؤية في عملية تطبيقها بشكل سليم وكان يحاول أن يغلق الطريق أمام أولئك الأحبار والرهبان من اليهود الذين مالؤوا الحاكم الرومي وقبلوا سلطانه وبدأوا يحاولون أن يطوعوا الشريعة من خلال تحريف وتأويل نصوص التوراة لإرادته، فكان السيد المسيح في هذا الأمر يحاول أن يسد الطريق على هؤلاء، وأن يفتح بابًا للفهم الحقيقي لنصوص هذه التوراة ولذلك فإن اليهود حينما ذهبوا إلى الحاكم الرومي اتهموه بتهم حدّدوها بأنه عليه السلام كان يستثير الأمة على العصيان وكان يمنع من دفع الجزية إلى قيصر وكان يقول عن نفسه: أنه المسيح الملك، فسأله بيلاتز أنت ملك اليهود فأجابه اليسوع: أنت تقولها. وتختلف رواية لوقا عن سابقيه بعد ذلك فيقول: إن الحاكم الرومي قال لليهود بعد ذلك مباشرة: إني لا أجد على هذا الرجل شيئًا من جريمة، فأصر اليهود وقالوا: إنه يستثير الشعب معلما بكل اليهودية من الجليل حيث بدأ حتى هنا فوجد بيلاتز ـ الذي لم يكن مقتنعا بتجريم السيد المسيح ـ مخرجًا بهذا فأحاله إلى حاكم الجليل ليتولى أمر محاكمته بدلا من أن يقع هو في هذا الأمر. والحوار الذي دار بين الحاكم الرومي وبين السيد المسيح لا يلفت النظر فيه إلى مجال «الحاكميّة» أو إلى موضوع «الحاكميّة» إلى قوله عليه السلام والحاكم الرومي يقول له: ألا ترى أني أملك سلطة إطلاقك أو صلبك؟! رد عليه

السلام: ليس لك سلطة تجاهي البتة ما لم تكن أعطيتها من أعلى. فاعتبرت هذه العبارة من المسيح عليه السلام تأكيداً لمبدأ التوراة أو العهد القديم بأن الحاكمية لله سبحانه وتعالى يكلها لمن يشاء أو يستخلف فيها من يريد وقد أكد القديس بولس هذا في رسالته إلى أهل روما (١٣/١) بقوله: «لا سلطة ما لم تكن من الله تعالى».

فهذا ما يمكن قوله عن مفهوم «الحاكمية الإلهيّة» فيما يتعلق بالنصرانية وبالسيد المسيح أي: أنه أكد ما جاء في التوراة حولها، وحاول أن يعزز بذلك من سلطان التوراة والتشريع الإلهي في مقابل سلطان الروم وفي ظل قوانينهم التي وضعوها بأنفسهم ولم يعودوا يسمحون لشيء غيرها لا لشريعة التوراة ولا لسواها بأن تبرز أو تستعمل أو تتحدى بها تلك القوانين الرومانية الوضعية. فبالتالي كان السيد المسيح يحاول أن يعيد الاعتبار للشريعة ولأسسها وقواعدها ومقاصدها، ولكن في ظل مقاومة الآخر الرومي وضغطه لا في ظل أجواء حرة، يستطيع أن يتصرف أو يتحرك فيها بملء إرادته، بدليل أنه قد اتهم بعد ذلك ـ كما أشرنا فيما سبق ـ وحوكم وكاد يصلب لولا أن الله سبحانه وتعالى أنجاه من ذلك ورفعه إليه. فبالتالي فإن هذه التجربة يجب أن تلحظ فيها كل هذه الجوانب وكل هذه الأمور وتتميز القواعد والأسس التي يقوم عليها ذلك المفهوم وتبين وتظهر.

ولعل من المفيد أن نختم القول فيما يتعلق بالحاكمية الإلهيّة في بني إسرائيل ببعض النصوص التي نقلها ابن ميمون وقام بشرحها عن التوراة والتي من شأنها أن توضح التصور الذي ذكرناه.

«يقول ابن ميمون [٤] وفي هذا أيضًا أعطي القاعدة التي لم أزل أبينها دائمًا وهي أن كل نبي غير سيدنا موسى فإنه يأتيه الوحي على أيدي ملك فيعلمه، وأما موسى فإنما نبوته مباينة لكل من تقدمه فهو قد تجلى له كما تجلى لإبراهيم واسمه لم يعلنه لهم وإنما أعلنها لموسى، وإن الوقوف على جبل سيناء لم يكن جميع الواصل لموسى هو كله الواصل لجميع بني إسرائيل، بل

الخطاب لموسى وحده ولذلك جاء خطاب الأوامر العشرة كله مخاطبة الواحد المفرد وهو عليه السلام ينزل إلى أسفل الجبل ويخبر الناس بما سمع من نص التوراة: «وأنا قائم بين الرب وبينكم في ذلك الوقت لكي أبلغكم كلام الرب. وقال أيضًا: موسى يتكلم والله يجيبه بالصوت: لكي يسمع الشعب مخاطبتي لك، فهذا دليل كما يقول ابن ميمون على أن الخطاب له وهم يسمعون الصوت لا تفصيل الكلام» كما في أدلة الحائرين لموسى ابن ميمون القرطبي الأندلسي ص ٣٩١ وما بعدها.

وابن ميمون في هذا يحاول أن يبين الصلة بين الله تعالى وبين شعبه إسرائيل والأرض المقدسة التي يسكن فيها فهي «مملكة الله» في نظره ونظر علماء بني إسرائيل وذلك يعني: إنها أرض وشعب وحاكم هو الله جل شأنه والأنبياء على عهد موسى مبلغون. «فالحاكمية المطلقة لله جل شأنه» أما الأنبياء فهم مبلغون للشعب. هذا فيما يتعلق بعهد موسى.

أما داوود فكان خليفة نبيًا وسليمان كان خليفة ذا ملك ونبوة والقرآن الكريم يشير إلى هذا فيقول جل شأنه : « يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ » (ص: ٢٦). فهي حاكمية قائمة على استخلاف: الحكم لله ولكن النبي خليفة بحيث إذا أخطأ في حكمه، أو لم يوافق الصواب جرى تصحيحه على الفور. وقصة تسوّر المحراب ومجئ الخصمين إلى داوود كما ذكرها القرآن الكريم وأشارت إليها التوراة منبه إلى هذا كذلك قول الله تعالى: « فَفَهَّمْنَـٰهَا سُلَيْمَـٰنَ » (الأنبياء: ٧٩) فكأن الباري جل شأنه يوجه بشكل مباشر أنبياء الخلفاء نحو هذا، ثم بعد ذلك طلبوا الملك وأن يكون لهم ملِك مثلهم مثل الناس كما طلبوا في بداية الأمر « ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ » (الأعراف: ١٣٨) حينما رأوا الأصنام وفي ذلك تنبيه ودلالة على مدى حب شعب إسرائيل لقضية التقليد وتأثرهم به واستعدادهم التام لمتابعة وتقليد سواهم. فكانت مطالبتهم بالملكية بعد ذلك مظهراً من مظاهر نزوعهم إلى التقليد دون تفريق بين حق وباطل.

الحاكمية الإلهيّة والرسالة الخاتمة

فيما يتعلق بالرسالة الخاتمة أول ما يلحظه المرء أنها قد نظرت إلى الإنسان على أنه إنسان قد نضج، وأنه قد أصبح أهلاً لحمل الأمانة والمسؤولية والوفاء بالعهد الذي بين الله تعالى وأبيه آدم وإقامة العمران الذي يعتبر مهمته الأولى في هذا الكون وتحقيق الخلافة والقيام بمهمة الأمانة، ويشير الله جل شأنه إلى رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام بأنه الحامل لرسالات الأنبياء الذين سبقوه كلهم حمل تصديق وهيمنة واستيعاب وتجاوز ينقي تلك الرسالات من كل ما قد يكون لحق بها من تأويلات الجاهلين، وتحريفات المبطلين، وانتحالات الغالين، ولنبدأ بتدبر الآيات الكريمة التي أشارت إلى الحكم والحاكمية مثل قول الله تعالى: « إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ » (الأنعام: ٥٧)، و «وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ» (المائدة: ٤٧)، « وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ » (الشورى: ١٠)، وكذلك « وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ » (المائدة: ٤٧)، و « وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ » (المائدة: ٤٤) و « فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا » (النساء: ٦٥)، لكن صلب رسالة محمد عليه الصلاة والسلام، ومهمته الأساسية التي جرى تحديدها على لسان أبي الأنبياء إبراهيم، قال تعالى: « رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ » (البقرة: ١٢٩) ثم يذكر الله جل شأنه بهذا ممتنا، فيقول: « لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ » (آل عمران: ١٦٤)، ويأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يلخص مهمته بقوله: « إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلْبَلْدَةِ ٱلَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَىْءٍ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾ وَأَنْ أَتْلُوَا۟ ٱلْقُرْءَانَ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠

مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ » (النمل: ٩١-٩٢). فنجد في هذه الآيات الكريمة محاولة لبيان المهام الأساسية التي كلف رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بها والتي لم ترد فيها إشارة إلى الحكم والحاكمية، ونجد مقابلها تلك الآيات التي منها سادت المفاهيم التي شاعت مؤخراً عن الحاكمية، وحين نتتبع حياة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ نجده قد مارس قيادة وحكمًا وقضاءً وفتوى وتعليمًا لكن ذلك كله كان من منطلق النبوة وليس من منطلق السلطة والسلطان. فالنبوة المعلمة، النبوة المربية، النبوة المزكية، وليس سيف السلطة والسلطان.

ومن الأمور الجديرة بالتأمل أنه عليه الصلاة والسلام عندما جاء لفتح مكة وأمر بأن توقد النيران على رؤوس جبالها قبل دخولها في اليوم التالي لكي يدفع قريشًا للهزيمة النفسية وعدم المقاومة، كان أبو سفيان قد صحبه العباس ليذهب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلك الليلة ويعلن إسلامه قبل دخول رسول الله مكة وليلتمس من رسول الله عليه الصلاة والسلام تشريفا له بأمر من الأمور، وحينما رأى أبو سفيان النيران موقدة وتصور كثرة من مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من صحابة ومقاتلين قال: «يا عباس «لقد أصبح ملك ابن أخيك واسعًا» فأجابه العباس قائلا: إنها النبوة يا أبا سفيان لا الملك». يتضح عند تأمل هذا الحوار أن أبا سفيان كان يخلط بين الملك والنبوة، أما العباس فقد كان واضحا لديه أنها النبوة وأن النبوة شيء آخر يغاير الملك ويغاير السلطان ولذلك حاول أن يصحح فهم أبي سفيان فقال له: «إنها النبوة لا الملك». ورسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في كل أحاديثه التي كان يؤكد بها مثل قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ لذلك الذي ارتجف أمامه من هيبته: «**هون عليك فإني لست بملك إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد**». وقوله: «**اللهم أحيني مسكينًا وأمتني مسكينًا**» وغير ذلك. فكل هذه الأمور تدخل في إطار محاولة نفي السلطة والتسلط والتأكيد على المفهوم النبوي في الحكم فهي نبوة قائمة على تلاوة القرآن، تلاوة آيات وتعليمها وتربية الناس وتقويم سلوكهم بها. وحتى ممارسة ما يعتبر تصرفات سياسية كان يتم من منطلقات تربوية تعليمية أو من منطلقات

سلطوية، وهذا هو الفارق الأساسي بين حكم النبوة وحكم سواها، ولذلك جاء في الحديث الشريف «تكون الخلافة بعدي ثلاثين أو تكون بعدي خلافة على منهاج النبوة» وهذه الأخيرة تعني أن يكون الخليفة مدركًا أن مهمته الأساسية أن يتلو على الناس آيات الله ويعلمهم الكتاب والحكمة. ومن التزكية ذلك التوجيه القائم على: مكافأة المحسن ومعاقبة المسيء ونحو ذلك مما لا يندرج في إطار التسلط والجبرية، بل في إطار التزكية والتعليم والتربية. واستعراض ذلك كله يجعل من الصعب أن يطلق القول بأن هناك حاكمية سلطوية في الإسلام تقوم على هيمنة مطلقة لله أو لنبيه باسمه أو لخلفاء نبيه باسمه أو باسم شرعه، لكن هناك تربية وتزكية وتلاوة وتعليمًا. ومن هذا المنطلق تجري كل التصرفات الأخرى التي يمكن أن يفهم منها هذا المعنى، وفي الوقت ذاته نجد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث المعروف الخلافة تكون خلافة ثم ملكًا عضوضًا ثم جبرية... إلخ ففي هذه القراءة المستقبلية للرسول عليه الصلاة والسلام لما سيحدث بعده، وفي كيفية فهم هذا الأمر بعده بهذه كان عليه الصلاة والسلام يفرق تفرقة كبيرة بين خلافة على منهاج النبوة وبين حاكمية مهيمنة متسلطة تحت أي اسم أو شعار. فإذاً هناك في الإسلام نبوة وخلافة على منهاج النبوة، أما «الحاكمية» فقد آلت إلى كتاب الله - جل شأنه - الذي وصف بصفات لم توصف بها الكتب السابقة وأحيط بضمانات إلهية لحفظ نصه بحيث يبقى محفوظًا عبر الأجيال إلي يوم القيامة. من أجل تحقيق هذه الغاية فكان القرآن مصدقا لما بين يديه، وكان هذا القرآن مهيمنا وكريما، والشريعة التي يحملها شريعة تخفيف ورحمة ووضع للإصر والأغلال وغير ذلك من خصائص تجعل القرآن الكريم هو الحاكم، لكن بقراءة إنسانية، فالإنسان هو القارئ دائمًا، ومن هنا تأتي قضية القراءة وأهميتها ومنهجية الجمع بين القراءتين وارتباطهما بهذا الأمر. «فالحاكمية الإلهيّة» قد انتهت عند بني إسرائيل وآلت إلى أنبياء خلفاء ثم ملوك في بني إسرائيل أنفسهم وانتهى ذلك الطور.

أما في الرسالة الخاتمة فقد بدأت بنبوة قائمة على التربية والتعليم

والتزكية وتلاوة الآيات، وموروست فيها متطلبات العمران والشهود الحضاري ولكن من منطلقات النبوة والخلافة وآلت الحاكميّة فيها إلى كتاب الله الذي يعتبر المصدر الوحيد المنشيء للأحكام والذي هو تبيان لكل شيء. فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها. قال تعالى: « الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ» (إبراهيم:١) وقال جل شأنه: « وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ » (النحل:٤٤)، وقال تعالى: « وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ» (النحل: ٨٩). وقال « وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ» (الشورى: ٥٢).

إذاً هي حاكمية كتاب أنزله الله - جل شأنه - ينفذ الإنسان المستخلف أيا كان نسقه الحضاري أو نمطه الثقافي أو مجاله المعرفي ما يأتي به من توجيهات لتحقيق الهدى وإظهار الحق والفصل بين الناس.

الفرق بين الحاكمية الإلهية وحاكمية الكتاب

في حاكمية الكتاب الكريم يكون الإنسان مسؤولاً عن متطلبات ومستلزمات وتوفير سائر الضمانات التي تقتضيها القيم العامة المشتركة بين البشر، قيم العدل والأمانة والهدى، فهو مطالب بأن يقرأ هذا القرآن قراءة منهجية تقوم على قراءته وقراءة الكون معه في منهج يجمع بينهما في قراءة جامعة موحدة لا ينفصل فيها أي منهما عن الآخر. ففي الوقت الذي يقوم فيه بالتلاوة والتدبر والتأمل يقوم فيه كذلك بالملاحظة والتتبع والتأمل والاستقراء لسنن الكون ويقوم العقل أو الفؤاد بالجمع بين ما يتحصل عليه من المصدرين، الوحي المقروء والكون المنشور ويدمج بينهما ويستخلص النتائج منهما بشكل منضبط فتستكمل القوانين الضابطة للحياة والقواعد المنهجية

التي يمكن للإنســان أن يهـتـدى بهـا ويخـرج الإنســان من دائرة التناقض والثنائيات، المتصارعة الناجمة عن تلك القراءات المنفردة، القراءات المبتسرة التي تجعله ممزقا بين الثنائيات والتي جعلت الإنسانية تضيع من عمرها وقتًا ليس بالقصير بين الأفكار المتناقضة أفكار الجبر والقدر، وأفكار الخلط بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي وسوى ذلك، وحاكمية الكتاب. وهذه حاكمية تعززها وتقويها أبعاد كثيرة منها عموم الشريعة وشمولها وانطلاقها من النص القرآني المحفوظ الذي لا يمكن أن يحوّل إلى قراطيس يستقل بحفظها فريق من الناس ويجهلها الأكثرون، بل هو كتاب مفتوح معلن يستطيع البشر أن يقرأوه وأن يتصلوا به فلا يكون هناك مجال لتسلط فئة وسيطة باسم الحكم الإلهي على الناس لا لشيء إلا بحجة اطلاعهم أو اختصاصهم بمعرفة ما ليس في مقدور الآخرين الوصول إليه.

كما أن حاكمية الكتاب تحرر البشرية وتخرجها من تسلط أي أحد باسم «الحق الإلهي» كما مر بالنسبة لكثير من الحضارات القديمة، وتعطي للإنسان قدرة مستمرة على تجديد الأحكام من خلال تعامل الأجيال القارئة مع القرآن، وتنظيم الحياة بشكل مرن واسع في إطار تلك القيم القرآنية المطلقة القادرة على استيعاب أي واقع إنساني مهما كان، وبفهم إنساني متجدد من حقه أن يكون مختلفًا من بيئة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر مستفيداً في كل الأحوال من الخبرات والتجارب، ومن منهجية رسول الله عليه الصلاة والسلام في فهم القرآن والربط بين قيمه وبين الواقع: فكل هذه النعم وهذه المزايا هي التي أشار إليها قول الله جل شأنه «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ » (الأعراف: ١٥٦ ـ ١٥٧).

فالقرآن العظيم هو الحاكم في هذه الأمة التي أريد لها أن تكون أمة وسطًا،

وهو صاحب الحاكمية في هذه الرسالة الخاتمة التي أريد لها أن تكون رسالة عالمية وأن ينضوي البشر كل البشر تحتها، وهنا نود أن ننقل عن الإمام الشاطبي من كتابه «الاعتصام» الجزء الثاني ص٣٣٨ قوله (فالشريعة ـ يعني بذلك القرآن الكريم ـ هي الحاكمة على الإطلاق وعلى العموم أي على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى جميع المكلفين، والكتاب هو الهادي والوحي المنزل عليه مرشد ومبين لذلك الهدى والخلق مهتدون بالجميع» ولما استنار قلبه أي الرسول عليه الصلاة والسلام وجوارحه وباطنه وظاهره بنور الحق علمًا وعملاً؛ صار هو الهادي الأول لهذه الأمة والمرشد الأعظم حيث خصه الله دون الخلق بإنزال ذلك النور المبين عليه واصطفاه من جملة من كان مثله في الخلقة البشرية، اصطفاه اولا من جهة اختصاصه بالوحي الذي استنار به قلبه وجوارحه فصار خُلُقه القرآن، وإنما ذلك لأنه حكم الوحي على نفسه حتى صار في خُلُقه وعمله على وفقه أي على وفق الوحي، وفق القرآن. فكان الوحي حاكمًا وواقفا قائلاً، والرسول عليه الصلاة والسلام مذعنًا ملبيًا نداءه واقفا عند حكمه. وإذا كان كذلك أي أن الشريعة حاكمة للرسول أو أن القرآن حاكم له، فسائر الخلق حريون أن تكون الشريعة حجة حاكمة عليهم». والشاطبي هنا ـ رحمه الله ـ يستعمل الشريعة بالمفهوم المرادف للقرآن الكريم كما كان يطلق على التوراة الشريعة في هذا الإطار.

الحاكمية كمفهوم تحريضي

فكيف برزت المفاهيم والتطورات الأخيرة التي سادت فصائل العمل الإسلامي في كثير من أنحاء العالم والتي بدأت تعلن شعار «الحاكمية الإلهية»، وتتوثب إلى السلطة باسمها، وتؤكد أن الإسلام يقوم على هذه الفكرة أو يلتزم بهذا الإتجاه؟!

إن الحركات الإسلامية المعاصرة إنما هي حركات مثلت امتداداً لحركات كفاح وجهاد سبقتها. تلك الحركات التي قادت عمليات تحرير أقاليم الأمة

المسلمة المختلفة من الكافر المستعمر ومن عدوانه عليها وقد أخذت تلك الحركات تستعمل كل ما كان لدى الأمة من قوى وطاقات وقدرات، موظفة كل تراث الأمة الفكري والثقافي في دفع الأمة للنضال والكفاح ورص صفوفها لتتمكن من التغلب على اعدائها وتحرير أراضيها وإعادة سابق عزها ومجدها واستعادة موقعها في الوجود. ونجحت الأمة في إخراج الكافر المستعمر، وتغيرت الوجوه وأقيمت حكومات عرفت بالحكومات الوطنية، وتحقق استقلال جل أو كل تلك البلدان التي سادها الاستعمار. وأخذ الاستقلال أشكالاً مختلفة وتغيرت طبيعة العلاقات بين تلك الأقاليم والبلدان وبين سواها، ولكن فصائل العمل الإسلامي التي تعتبر امتداداً لتلك الحركات الرائدة والقائدة والتي قدمت جهوداً وتضحيات كبيرة في سبيل الوصول إلى حالة التحرير من الآخر فوجئت بأن سائر الأهداف والشعارات التي استعملت في عملية تحريض الأمة وإعادة الفاعلية لها وتعبئتها وحشد طاقاتها من أجل التحرير، قد أحبطت أو لم تتحقق بالشكل الذي كانت تأمل أن تتحقق عليه، فأصيبت بخيبة أمل أدت بها إلى أن تستأنف جهادها وكفاحها بأشكال مختلفة. ولأسباب وظروف بعضها تاريخي يتعلق بمواريث السلطة والحكم، وبعضها معاصر يتعلق بالفترة الاستعمارية وسيادة المفاهيم الغربية للدولة والحكم والسلطة والقوة، سادت تصورات خاصة لمفاهيم الدولة القومية أو الإقليمية ولمفاهيم السلطة. صيغت تلك المفاهيم وتلك العقول بعيداً عن المؤثرات الفكرية للتصور الإسلامي ومقوماته، وخصائصه الحقيقيّة.

وفي هذا الإطار أو الأجواء بدأت الحركات الإسلامية المعاصرة نضالها وكفاحها هذه المرة في إطار الداخل محاولة منها لتحقيق الأهداف التي ما استشهد الآباء إلا من أجلها سواء في الجزائر، أو مصر، أو الهند، أو العراق أو في أي بلد إسلامي، واعتبرت هذه الحركات أن أهداف الأمة قد أحبطت هذه المرة على أيدي أناس من أبناء البلاد فكان لابد من محاولة إعادة الفاعلية إلى الأمة من جديد، ورص صفوفها مرة أخرى لخوض جولة جديدة من نضال وكفاح يمكن أن يساعدَ على تحقيق هذه الأهداف الأساسية التي كانت

قد وضعت لتحقيق وحدة الأمة وتحريرها وتحقيق الاستقلال الثقافي والتشريعي وغير ذلك، فلجأت تلك الحركات إلى الرصيد الفكري والثقافي لحركات الإسلام التي سبقتها لكي توظف ذلك الرصيد كله في عمليات مختلفة، منها عمليات تستهدف التحريض وإعادة الفاعلية، وأخرى تستهدف الدفع لإعادة التحرك، وثالثة تستهدف إيجاد القوى الفاعلة القادرة على إحداث التغيير باتجاه تلك الأهداف الكبرى التي لم يتحقق منها إلا نزر يسير. فكانت تلك الأنظمة البديلة والتي يقوم عليها أناس من أبناء البلدان المسلمة يتكلمون لغاتها وينتسبون إلى تلك الشعوب قد استبدلت كل تلك الأهداف بأهداف حداثية تستهدف مزيداً من الالتصاق بمن كافحت الأجيال السابقة لكي تتخلص منه ومن سلطانه. فهناك تبعية في الاقتصاد وهناك تبعية ثقافية وفكرية ومؤسسية ونضميّة، وفي ظل تلك الأوضاع كان الدعاة يحاولون أن يستخدموا كل أسلحتهم التحريضية والبنائية منها، فمما طرح أن هذه السلطات القائمة أو التي جاءت بديلة رغم تمتعها بالأسماء الإسلامية، وانتمائها الظاهري للأقاليم المسلمة التي تحكمها فإنها أنظمة جاهلية مغتصبة لسلطة لا تستحقها؛ فتلك السلطة هي سلطة إلهية، وذلك لأن الجماعات لم تستطع أن تقول : اغتصبت هذه الأنظمة سلطة هي أولى بها أو هي من يستحقها فكان لابد من إيجاد قيمة عليا أو شيء يمكن أن تتحرك الجماهير باتجاهه، ويرتبط بإيمانها وبمستوياتها المعرفية وقدراتها فكان طرح أفكار «الجاهليّة والحاكميّة» من أهم الوسائل التي يمكن أن تحقق هذا الأمر.

بدأت هذه الحالة في الباكستان. والباكستان نموذج جيد للدراسة في هذا المجال كبيئة برزت فيها على ألسن القيادات الإسلامية هناك وبخاصة أبي الأعلى المودودي - رحمه الله - هذه الأفكار أفكار «الجاهلية» و «الحاكمية». فالباكستان كانت جزءاً من الهند الكبرى وكان المسلمون يعيشون في تلك البلدان قبل قرنين سادة وحكاما للهند حتى جاء الغزو البريطاني فحولهم إلى مجرد أقليات مضطهدة تعاني شتى أنواع الاضطهاد الديني والعرقي وغيره

فاضطرت القيادات الإسلامية آنذاك ان تنادي بدولة مستقلة عن الهند: فكانت ولادة باكستان في إطار تصور لإقامة حكومة مسلمة تنصف المسلمين وتعيد لهم حرياتهم وتجعلهم قادرين على أن يعيشوا آمنين في دولة إسلامية مستقلة. وقامت الدولة بعد كل تلك التضحيات الجسام فكأن المسلمين ضحوا في بادئ الأمر مع بقية الهنود لتحرير الهند من الاستعمار، ثم عندما لم تتحقق آمالهم في إطار الاستقلال قاموا مرة أخرى بمحاولة التحرر من السلطة الوطنية التي قامت في الهند وإقامة دولة خاصة بهم، وكل آمالهم أن تكون هذه الدولة إسلامية شرعية تتوافر لها كل مقومات الشرعية في إطار الإسلام. وقامت الدولة وإذا بها لا تختلف عن سواها دولة تحاول أن تكون دولة قومية في إطار سيادة هذه المفاهيم الغربية المعاصرة، وإذا بها تتنكر لوعودها للأمة. وشعر قادة العمل الإسلامي هناك بما يشبه الخديعة فبدأوا عملية نضال ثالثة من أجل الوصول إلى الدولة التي كانوا يحلمون بإقامتها في إطار صراعهم وكفاحهم ونضالهم وفي مجال تصحيح الأوضاع، طرحت مفاهيم الجاهلية والحاكمية الإلهية في هذا الإطار في وسط إسلامي.

إذا انتقلنا إلى جزء آخر من العالم الإسلامي شاع فيه هذا المفهوم وهو مصر نجد أنّ مصر قد مرت بظروف تختلف كثيراً عن ظروف باكستان . ولكنها تتفق معها في بعض الجوانب. فالإسلاميون هناك قد ساهموا في عمليات الكفاح ضد المحتل في مختلف الأطوار فكان لهم أثرهم في ثورة عرابي وكانت لهم مساهماتهم في ثورة سنة (١٩١٩) وكانت لهم مساهماتهم في سائر الحركات النضالية ومنها محاولة تحرير القنال، وتحرير مصر من سبعين ألفا من الجنود البريطانيين الذين كانوا مرابطين حول قناة السويس وكان لهم فضلهم في ذلك، وساهموا في الحروب التي قامت للحيلولة دون قيام إسرائيل، أو لاستعادة فلسطين في حينها. كانت كل هذه الجوانب النضالية في أذهانهم وكانوا يتوقعون أن الأمة ستعترف لهم بحقهم وجهودهم وجهادهم في هذا السبيل. وحينما تحرك الجيش ليغير النظام الملكي كانوا هم الطليعة الشعبية والعسكرية الموازية التي آزرت الجيش وأيدته في تحركه

وكان من المعروف في تلك المرحلة أنه لولا تأييد الإخوان المسلمين ومناصرتهم ومؤازرتهم للعسكريين لما تحقق النصر ولما قام ذلك الانقلاب. ثم لم تمض إلا أشهر قليلة وإذا بالانقلابيين يغيرون موقفهم من الإسلاميين ويخيسون بوعودهم وعهودهم مرة أخرى ويكتفون منها بشكليات إسلامية اعتبروها كافية لإرضاء وإسكات الشارع الإسلامي الذي كانوا يريدونه أن يستمر في إسنادهم تابعًا مؤيداً لكل ما يرسمونه من اتجاهات في مجال الحكم والسلطة، وسرعان ما وقع الصدام فإذا بالانقلابيين يعاملون حلفاءهم بالأمس من الإسلاميين معاملة لم تكن متوقعة بحال من الأحوال، اتسمت بكثير من العنف وضروب الاضطهاد.

وفي دوائر السجون والمعتقلات والتعذيب والإرهاب لم يجد الإسلاميون هناك مرة أخرى إلا أن يوظفوا كل ذلك الرصيد الفكري والثقافي والمفاهيمي في عمليات التحريض ضد نظام اعتبروه قد نكث عهوده ونكل عن وعوده ، وخاس في مواثيقه، وخان قضية الأمة أو لم يف لها بما كان يتوقع منه. فبدأت تلك الأفكار تطرح في إطار دراسات وكتابات بعضها قدمه الاستاذ عبد القادر عودة ـ رحمه الله ـ في إطار نقد الأوضاع القانونية والأوضاع السياسية، وبيان أنها أوضاع غير إسلامية، ثم بدأ سيد قطب ـ رحمه الله ـ وهو الذي اشتهر في تعزيز هذه المفاهيم بما له من قدرة فكرية وكتابية متميزة، فطرحت في هذا الإطار أيضا مفاهيم «الجاهلية» وصفًا لأولئك الذين لم يحكموا بما أنزل الله ولم يحكموا شريعة الله واضطهدوا المنادين بتحكيم شريعة الله والحكم بما أنزل الله وساروا سيرة أخرى وانتهجوا نهجًا مغايراً، فتعرض الشهيد سيد قطب ـ رحمه الله ـ إلى هذين المفهومين: «مفهوم الجاهلية ومفهوم الحاكمية» في كثير من كتاباته ودراساته. وقد شكل مفهوم «الحاكمية» بالذات أحد أهم المفاهيم التي دارت حولها كتابات الأستاذ سيد قطب رحمه الله بعد فترة السجن واعتبر الحكام الذين تسلموا زمام الأمور في مختلف أنحاء العالم الإسلامي بعد ثورات التحرير اعتبرهم قد أعطوا أنفسهم حق «الحاكمية» الذي هو حق لله جل شأنه لا يحق لبشر أن يبني

شرعية حكمه إلا على أساس منه. وبلغ قمة اهتمامه وتحديده لهذا المفهوم في دراساته الأخيرة وبخاصة «معالم في الطريق» و«مقومات المجتمع الإسلامي»، وأصبحت الشرعية السياسية لا يمكن ان تتحقق لأي حكومة إلا بناء على التزامها بحاكمية الله جل شأنه وتشبثها بالمنهج الإلهي في الحكم، أما تفاصيل هذه الحاكمية فلم يخض فيها رحمه الله ولم يتعرض إليها بذات الطريقة التفصيلَية لأنه لم يكن يستهدف إلا إيقاظ الأمة وإيجاد وعي لديها على أن أهدافها لم تتحقق على أيدي الحكام الوطنيين وأنها لا تزال رغم الاستقلال محكومة بما يخالف دينها وعقيدتها وتصورها الإسلامي.

وقد طور سيد قطب مفهوم «الحاكمية» إلى درجة عالية في فكره السياسي حتى أصبحت كلمة «لا إله إلا الله» تعني أن الحاكم الوحيد هو الله جل شأنه وأن السلطة له، وهو رحمه الله لم يميز في هذا بين معنى «حاكمية الله» في الحكم السياسي وبين حاكميته جل شأنه «للحكم الكوني» أو «القضائي» بل فعل كما فعل المودودي حين جعل «حاكمية الله» في مواجهة حاكمية البشر المتناقضة والمتضاربة والمتعارضة مع عبودية الله جل شأنه وألوهية الله للبشرية، فكما ألغى المودودي أي دور للفرد أو الجماعة في الحاكمية غير دور التلقي والتطبيق باعتبار أن الله وحده هو الحاكم كذلك فعل سيد قطب - رحمه الله - في هذا؛ وبذلك فهم هذا المفهوم لدى الآخرين بذات الشكل الذي كانت عليه فكرة الحاكمية الإلهية في عهد موسى والتي فُهِمَ منها ان الله سبحانه وتعالى قد أقام مملكة خاصة وضع لها قوانينها وكتبها بنفسه وهذه القوانين والسياسات جزء من الدين والإيمان والعقيدة لا يتجزأ، ولا تفريق بين ماهو دنيوي ولا هو أخروي ولا ما هو مدني ولا ما هو سواه إلى غير ذلك - من أمور - وقد فُهِمَ هذا الطرح بهذه الطريقة على الرغم من أن كثيراً من الإسلاميين حاولوا شرح ما قاله المودودي وما ذهب إليه سيد قطب في هذا المجال، وبيان دور الإنسان في الفهم والتلقي ودوره في مجال الاجتهاد، ولكن أسقطت فكرة «الحاكمية الإلهية» كما كانت في تراث الحضارات السابقة وفي مقدمتها «التراث اليهودي» على هذا النحو الذي

طرحه المودودي وسيد عليهما رحمة الله ولم تنفع كل تلك الشروح أو التحفظات في إيجاد فوارق في الفهم بين هذا وذاك وبخاصة بالنسبة للعقل الغربي الذي لا يزال على صلة بتراث التوراة والإنجيل ولا يزال ينظر إلى تلك الفكرة على أنها فكرة استلاب الناسوت لصالح اللاهوت، وهي الفكرة التي يعتبر نفسه قد تحرر منها بعد نضال طويل. أسقط عليها كل تلك الصورة الشائهة وفهمها بهذا الشكل. وفي الوقت نفسه فإن كثيراً من الإسلاميين سواء أكانوا شُراحًا لفكر الرجلين أو كانوا ذوي مبادرات خاصة قد استبطنوا المفاهيم الشائعة عن الحكم والدولة وقيم السلطة والشرعية وهم يقرأون آيات الكتاب الحكيم وبخاصة آيات سورة المائدة وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم والواقع التاريخي ليسقطوا هذه المفاهيم المعاصرة علي تلك النصوص وعلى ذلك الواقع . ومن هنا أصيب هذا المفهوم باضطراب شديد جعله في حاجة إلى كثير من عمليات التحليل والتفكيك وإعادة التركيب لئلا يُساء فهم الإسلام كله من خلال إساءة فهم هذا المفهوم.

لقد تحول مفهوم «الحاكمية الإلهية» بتلك الجهود والشروح التي بذلت من كتّاب بعض الحركات الإسلاميّة إلى قرين للتوحيد، بحيث صارت تسقط عليه كل عناصر التوحيد أو مقومات العقيدة من ولاء وبراء وسواها، وتربط بها بشكل وثيق، وبذلك ساد نوع من سوء الفهم واضطراب الرؤية في داخل المجتمعات الإسلامية، وإضافة أسباب صراع وتمزق أخرى إلى أسباب الصراع والتمزق التي أنبتتها اتجاهات الحداثة والتحديث. من هنا تصبح عملية إعادة ترتيب الأوراق وتصحيح الأوضاع في هذا المجال أمراً ضرورياً.

وقد كنت أود أن تكون هذه الدراسة المقدمة من أخينا الباحث الشاب هشام جعفر - جزاه الله خيراً - قد استوفت هذه الأمور كلها وأتت بشيء يمكن أن يبني عليه، لكن من الواضح أن أخانا الباحث وقد عاش أجواء المصادر والمراجع بعقلية الباحث المحافظ استطاع أن يضعنا على أول الطريق وأن يجمع لنا نصوصًا كثيرة في هذا السبيل لكي يؤكد بعد ذلك «الحاكمية الإلهية» بمعنى حاكمية الشرع التي عالجها الشاطبي، ومع أنه قد استطاع أن يخفف من التصورات السائدة للحاكمية

إلا أنه لم يستطع أن يعطينا التصور الإسلامي البديل الذي لابد منه، ولذلك حينما جاء ليعالج موضوع السلطة تحدث عن السلطة الدينية، وأكد أنه لم توجد هذه السلطة في الإسلام إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه كانت له في حياته سلطتان: سلطة دينية باعتباره نبيًا مرسلاً، وسلطته كحاكم دنيوي وكنت أود أن لا يسقط مفهوم السلطة المعاصر علي ممارسات رسول الله لأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يكن إلا رسولاً نبيًا «قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ» (الكهف: ١١٠) ولم يشر عليه الصلاة والسلام إلى أنه ذو سلطة دينية أو دنيوية ولم يميز بين الأمرين فكيف ساغ إسقاط هذا المفهوم المعاصر للسلطة بحيث تُقرأ به حياة وتصرفات رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم يقول وقد انعقد إجماع الأمة علي أن سلطة النبي الدينية قد انتهت بموته ولم تنتقل لأحد بعده وهذا هو ختم النبوة فإطلاق كلمة سلطة على النبوة وختم النبوة بهذا الشكل أمر آخر. وربما كان الأقرب أن تسمى «ولاية» فقد يكون ذلك هو الأقرب إلى روح الإسلام. ويقول الباحث الفاضل: «وما انتقل إلى الخلفاء من بعد موته عليه الصلاة والسلام محصور بصفته كحاكم دنيوي أو كرئيس دولة أو حكومة مدنية». هذه أيضًا نقطة قد استدرج الباحث إليها تأثراً بدراسات المحدثين وبعمليات إسقاط المفاهيم المعاصرة على عصر النبوة أو على الواقع التاريخي الإسلامي في إطار مفاهيم معاصرة وتحليلها وتفكيكها وتركيبها وهو ملحظ منهجي وإن كان الإمام القرافي قد فتح الباب إليه. فالرسول عليه الصلاة والسلام نبي رسول مارس ما يمارسه في إطار النبوة والرسالة. وخلفاؤه من بعده في فترة الخلافة الراشدة إنما كانوا خلفاء على منهاج النبوة مارسوا ماماسوا في هذا الإطار - أي في إطار خلافة على منهاج النبوة خاصة في خلافة الشيخين والسنوات الأولى من خلافة سيدنا عثمان والمحاولات التي قام بها الإمام علي لإعادة الأمر إلى نصابه وكذلك محاولات عمر بن عبد العزيز كل ذلك يندرج في إطار إيجاد خلافة على منهاج النبوة ومنهاج النبوة حدده القرآن الكريم ولا نملك أن ندخل عليه أي تعديل.

هذا الأمر لم يكن ليغيب عن أذهان الباحثين لولا شيوع هذه المفاهيم والخلط الذي جرى فيها. بل إن لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم وغيره حديثًا شريفا يعتبر موضحًا تمام التوضيح لهذه القضية، حيث قال عليه الصلاة

والسلام مخاطبًا بعض القادة: «إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك فإنكم إن تخسفوا ذممكم وذمم أصحابكم أهون عند الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا». وكذلك خلفاؤه الذين كانوا على منهاجه. فكان عمر بن الخطاب مثلا وأبو بكر رضي الله عنهما كثيرا ما يصدرون كتاباتهم بقولهم: هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أو هذا ما رأى خليفة رسول الله أبو بكر أو هذا ما أرى الله خليفة رسول الله أو هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لكنهم لا ينسبون الأمر لله جل شأنه خوفًا من اللبس والغموض ولئلا يلتبس الأمر على المسلمين.

الخلاصة:

ولكي يوضع هذا المفهوم في نصابه لابد من التفكير في أمور قد تعتبر من البديهيات لكنها ضرورة في هذا المجال.

لقد جاء الإسلام عالميًا رسالة وخطابًا منذ بدايته «وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سبأ: ٢٨). وصفة العالمية في الرسالة تحملها معنى كبير الأهمية ألا وهو القدرة على استيعاب العالم كله ليجد في هذه الرسالة الآسيوي والأفريقي والهندي والعربي والتركي والأوروبي والأمريكي وسواهم ما هم بحاجة إليه من هداية وقدرة على الوصول إلي الحق. فكيف يمكن لخطاب واحد أن يستوعب البشرية بأكملها إن لم يكن هذا الخطاب قادراً على استيعاب خصوصياتها وسائر أنماطها الثقافية ومناهجها المعرفية؟ ولقد وهم البعض في صفة الخطاب الإسلامي وظن أنه خطاب حصري عربي انطلاقًا من أمرين:

أولهما: أن القرآن عربي اللغة لايفهمه غير العرب حيث يعود من يقرأه إلى أصول اللغة العربية وقاموسها ومعجمها.

ثانيهما: أنه - أي - القرآن الكريم مقيد بأسباب نزول تختص بالعرب وإلى أمثال هي من بيئتهم، مثل قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» (الغاشية: ١٧)، وإلى أعرافهم في التبني وتعدد الزوجات وإلى صراعاتهم مع بني قريظة

وبني قينقاع وبني النضير، وإلى قصص أنبياء اقتصر ذكر من ذكر منهم على أنبياء ما بين النيل والفرات والجزيرة العربية من دون العالم؛ لذلك قيل باختصاص الرسالة بالعرب ، واختصاص خطاب القرآن بهم كذلك، وفسر الانتشار خارج الدائرة العربية بأنه قد تم بقوة الفتح والقتال. إننا ندرك جميعًا معنى قوله تعالى « وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ » (سبأ: ٢٨) ولكن لأي مدى يمكن أن ندفع بهذه العالمية وندحض منطلقات المنطق المعاكس التي تتلخص بالإضافة إلى ما ذكرنا:

إن الكتاب الكريم عربي، وأنه مقيد إلى نسق بيئة عربية، وخطاب موجه إليها، وأنه ما من نصوص محدودة يمكن أن تستوعب حركة البشرية كلها، وأنه تنزل قبل أربعة عشر قرنا حيث حدثت من بعده تغيرات اجتماعية وتاريخية وانتقل العالم بأكمله من الدورة الرعوية الزراعية والاقتصاد الطبيعي الى الدورة الصناعية والثورة الفيزيائية والتكنولوجية. إن صفة العالمية كخاصية للقرآن تثير قضايا كبيرة جداً على المستوى الموضوعي العام، وتفرض على العقل المسلم المعاصر أن يوضح جملة من الحقائق لكي يواجه ذلك المنطق الذي اعتمد على تلك العناصر التي ذكرناها. وتحميل الخطاب الإسلامي المعاصر مسؤولية معالجة المشكلات القومية التي يواجهها العرب حاليًا تكريس لتلك التصورات الخاطئة.

وكذلك تحميل الإسلام مسؤولية معالجة وحل المشكلات الإقليمية والبيئية وسائر ما أصاب المسلمين نتيجة انحرافاتهم في ذلك ـ كله ـ ظلم للإسلام وأي ظلم!!

قد يكون المسلمون ـ وهم يواجهون أشرس المعارك وأضراها معذورين باستعمال كل ما يتوافر لهم من أسلحة، ولكن لا ينبغي أن يُحوّل الإسلام إلى وسيلة أو أداة من أدوات الصراع؛ لأنه دين الله ورسالته إلى البشرية كلها. وينبغي أن تشاع خصائصه بين الناس كافة، وأهمها:

(أ) أن القرآن الكريم وإن تنزل بلغة عربية لفظًا إلا أنه مطلق في معانيه ومحيط شامل مستوعب على مستوى كلي للوجود الكوني وحركته وصيرورته بما في ذلك الأنساق الحضارية والمعرفية التي جاءت بعده.

(ب) إن علاقة القرآن ببيئة نزوله العربية هي علاقة المطلق بالنسبي واللامحدود بالمحدود واللامقيد بالمقيد، وأن السنة النبوية قد قامت بدور المبين لمنهجية تعلق

المطلق القرآني بالواقع النسبيّ.

(ج) إن الخطاب القرآني ليس نصوصًا محدودة ومتناهية على مستوى المعاني وتفرعاتها. وإن كان نصوصًا محدودة ومتناهية على مستوى اللفظ.

(د) إن تنزله قبل أربعة عشر قرنًا تضمن خاصيتين: هيمنته وإحاطته بما سبق من الأزمنة، وقدرته على استيعاب ما يليه من الأزمنة فهو المصدق والمهيمن على ما سبق، والمستوعب والمهيمن والمتجاوز لما لحق، إذاً فعالمية الإسلام تبدأ من فهم خصائص الكتاب المتضمن لعالمية الخطاب المستوعب ، المتجاوز بذات الوقت لإشكاليات كافة الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية والإدراكية لا في الماضي فحسب، لكن في الحاضر والمستقبل أيضًا، لا للعرب والأمم المختلفة التي اعتنقته في فترة انطلاقه الأولى في شعوب العالم القديم من فرس وهنود وترك وسواهم ولكن لكافة البشرية، إذا فُهِم أنه الحاكم المعادل للكون، غير أننا لا ننتظر اكتمال هذا الجهد الضروري دفعه واحدة فخصائص العالمية مع ظهورها في القرآن الكريم وفي صيرورة التاريخ الإسلامي لكنها لم تتحول إلى منهج بعد أو محدد منهاجي ولكن العالمية وختم النبوة وحاكمية الكتاب خصائص يشد بعضها بعضًا وتدل كل خاصية على الأخرى إذا رتبت ذهنيًا ومعرفيًا بنحو سديد ويمكن ترتيبها بالشكل التالي:

أولاً: ليكون الخطاب عالميًا كان لابد من «ختم النبوة» وذلك لتوحيد المرجعية الإنسانية فلا تتعدد النبوات التالية ويحدث النسخ والتعارض والاختلاف والتشرذم حول تلك النبوات وليتحمّل الإنسان القارئ مسؤولياته.

ثانيًا: لكي يكون الخطاب عالميًا كان لابد من تحرير القرآن من خصوصية بيئة النزول وبهذا أمر رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وجبريل بأن يعاد ترتيب مواقع آيات القرآن وحيًا وتوقيفًا على يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل التحاقه بالرفيق الأعلى ليتضح بذلك ماهو مطلق منه وما هو نسبيّ.

ثالثًا: ليكون الخطاب القرآني عالميًا كان لابد من نسخ الشرائع ذات الخصوصيات الحصرية لشعوب وقبائل محددة وهي شرائع إصر وأغلال لتستبدل بشرائع القرآن الكليّة التي تتفق مع حاجات المجتمعات العالمية كافة حيث تحمل

قابلية الشمول والعموم لتكون مشتركًا إنسانيًا قابلا للتطبيق في سائر أرجاء العالم وهي شرائع تقوم على الحدود الدنيا القائمة على التخفيف والرحمة وضبط حركة الإنسان في دائرة الأمانة والاستخلاف والعمران والابتلاء.

رابعًا: ليكون الخطاب عالميًا كان لابد أن تتضمن النصوص اللغوية المحدودة معاني إطلاقية تكتشف عبر اكتشاف «منهجية القرآن المعرفية» ضمن «وحدته البنائية» .

حين ننطلق من هذه المسلمات العقيدية بوصفها فرضيات علمية موضوعية تؤكد في ترابطها على عالمية الخطاب الإسلامي قد نكتشف أن قدراً من هذه الخصائص القرآنية هو من البديهيات التي بين أيدينا لكننا لم نلتفت قبلا إلى آثارها المنهجية مثل ختم النبوة، شرعة التخفيف والرحمة، حاكمية الكتاب المطلق في معانيه البشرية كلها وصيرورته مع الزمان والمكان، فالخطاب التاريخي في القرآن إذ يبدأ بالحالة العائلية فيذكر آدم « وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ » (البقرة: ٣٥) فإنه يتدرج ليخاطب حالة قبلية أكثر اتساعا من العائلة « يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ » (البقرة: ٤٠). ثم يمضي ليخاطب حالة قبلية أيضا أكثر اتساعًا من العائلة فيقول « لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا » (الشورى: ٧). ويقول «وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ» (الشعراء: ٢١٤) ويقول « وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ » (الزخرف: ٤٤)، ثم يتدرج بعد أن يخص قومه وعشيرته الأقربين في النذارة ليعم بها الخلق بعدهم، وليخاطب البشرية كلها، وليخاطب حالة أمة أكثر اتساعًا من القبيلة والقبلية. قال تعالى « هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ » (الجمعة: ٢) أي هم الأمم التي لم تحظ برسول أو نبي من قبل. وهنا ندع الإمام الشافعي - رحمه الله - يوضح ببيانه المتميز هذه الظاهرة، حيث يقول الإمام الشافعي - رحمه الله - في الرسالة ص٨ (بعثه - أي رسول الله عليه الصلاة والسلام - والناس صنفان أحدهما أهل كتاب بدلوا أحكامه وكفروا بالله فافتعلوا كذبًا صاغوه بألسنتهم فخلطوه بحق الله الذي أنزل إليهم فذكر تبارك وتعالى لنبيه من كفرهم فقال: «وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَـٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ » (آل عمران: ٧٨). ويقول « فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَـٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ

هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ » (البقرة: ٧٩). وقال تبارك وتعالى « وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (التوبة: ٣٠-٣١) . وقال عز وجل « أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا ﴿٥١﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا » (النساء: ٥١-٥٢) ، ثم انتقل إلى بيان الصنف الثاني فقال: وصنف كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله ونصبوا بأيديهم حجارة وخشبًا مصوراً استحسنوها، ونبذوا أسماء افتعلوها آلهة عبدوها فإذا استحسنوا غير ما عبدوا منها ألقوه ونصبوا بأيديهم غيره فعبدوه فأولئك العرب، وسلكت طائفة من العجم سبيلهم في هذا وفي عبادة ما استحسنوا من حوت ودابة ونجم ونار وغيره فذكر الله لنبيه جوابًا من جواب بعض من عبد غيره من هذا الصنف فحكى جل ثناءه عنهم قولهم « إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ» (الزخرف: ٢٣) إلى آخر ما أوضحه عليه رحمه الله. لكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى حتى اتسع الخطاب الإلهي التاريخي من بعد العائلة والقبيلة والأمة إلى الحالة العالمية. فينزل عليه قول الله جل شأنه «هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ» (التوبة: ٣٣) ومثل هذه الآية وردت في سورة (الصف: ٢٩)، وفي سورة الفتح يقول سبحانه وتعالى: « هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا » (الفتح: ٢٨) فيتطابق التدرج الخطابي الإلهي التاريخي مع حالات التشريع المختلفة فلكل حالة مميزاتها التشريعية الخاصة ولكل نبي من الأنبياء خواص معينة، ولكل جعل الله منهم شرعة ومنهاجا.

ولذلك ينبهنا الله تعالى في سورة المائدة إلى أن الخصائص والمميزات التشريعية والمنهجية لابد من ملاحظتها فيقول جل شأنه « لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا » (المائدة: ٤٨) وهذا ينبهنا إلى ضرورة دراسة الشرائع الدينية بشكل مقارن يرتبط

بمراحل أوضاع وأحوال البشرية ، وتدرج الخطاب الإلهي من الحالة العائلية إلى حالة الاصطفاء القومي إلى حالة الأمية إلى الحالة الأخرى حالة الخطاب العالمي الموجه للبشرية كلها، فحين ننتهي إلى هذا الخطاب الخاتم العالمي نجده خطابا يعتمد شرعة تخفيف ورحمة لكافة البشرية، شرعة نسخت شرائع الإصر والأغلال السابقة، ذلك ليكون في إمكان هذه الشريعة أن تستوعب العالم كله في إطار حد أدنى مشترك من القيم والمفاهيم قابل للتطبيق « ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ » (الأعراف: ١٥٧).

إذاً فإن علينا أن ندرك أننا في الدائرة الإسلامية أمام خطاب إلهي يمضي متدرجًا ليتناول البشرية كلها وبالتالي فإن مفهوم «الحاكميّة» لا يمكن أن نعود فيه إلى ماكان عليه في شريعة من قبلنا. فالمفهوم السائد «للحاكميّة» في عصرنا هذا وفي إطار الخلفية التي ذكرناها يمثل عملية إسقاط للمفاهيم التي شاعت بعد سيطرة الفكر الغربي والفكر المتعلق بالسلطة والشرعية والمشروعية والدولة القومية على آيات قرآنية كريمة انتزعت من سياقها ولم يجر تدبرها في إطار «الوحدة البنائيّة للقرآن الكريم» وفي إطار دلالة عالميّة الخطاب، وختم النبوة، وحاكميّة الكتاب، حين نبحث عن هذا ضمن النسق القرآني وفي إطار تدرج الخطاب الإلهي، وفي إطار عملية التطور التشريعي فإن حاكمية الكتاب تعطينا شيئًا آخرًا مختلفًا عن هذا. ففي حاكمية الكتاب تبدو المسؤولية الإنسانية في القراءة والفهم والتطبيق والتنزيل علي الواقع واضحة. وفي «الحاكمية الإلهية» المطلقة يبدو الإنسان هناك مجرد متلق عليه أن يأخذ كل ما يعطي بقوة فإذا تردد أو تأخر نتق الجبل فوقه كأنه ظلة أو أجبر على القبول بأية وسيلة أخرى.

في ظل «الحاكمية الإلهية» المطلقة التي سادت في بني إسرائيل على عهد موسى هيمن الله رب الجنود فيها على البشر فأقام مملكة وهيمن على ظواهر الطبيعة كذلك هيمنة مباشرة وخارج القانون الطبيعي تماما. أمّا في «الحاكمية القرآنية» فلم يكن الأمر بهذا الشكل، بل هو كتاب منزل يشتمل على قيم عامة

مشتركة على الإنسان أن يحسن قراءتها وتلاوتها وتدبرها وفهمها ثم تطبيقها. فالحاكمية هنا حاكمية الكتاب تجعل الحاكمية أشبه ما تكون بأدوار مشتركة بين الكتاب الإلهي وبين قارئيه من البشر، ولكل منهما دوره بوعي الإنسان وقوى وعيه.

إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن وهنا لابد من قراءة للقرآن، فكأن الحاكمية حاكمية بشرية تجري في إطار قراءة كتاب إلهي مطلق ينفذ الإنسان المستخلف تعاليمه أيًا كان نسقه الحضاري ونمطه الثقافي ومجاله المعرفي. وبالتالي حين تفهم الحاكمية في إطار هذا التدرج التاريخي من حاكمية إلهية مطلقة في بني إسرائيل إلى حاكمية استخلاف لبعض أنبيائهم إلى ملك قام فيهم إلى حاكمية كتاب يقرأه البشر وينفذون هدايته فإن هذا سوف يساعد على إزالة ذلك اللبس وذلك الغموض الذي ساهم الصراع والسجال كثيراً فيه وكذلك عملية الإسقاط المشترك. فلو تمكن فكرنا الإسلامي من اكتشاف هذه الآفاق فإنه إن شاء الله لن يكون فكراً سكونيًا يدور في حلقات الواقع التاريخي ويعجز عن حل مشكلاته التي يتعلق بعضها بمفاهيم التشريع ومعاني السلطة والمجتمع وعلاقة النص القرآني بالمتغيرات الاجتماعية والتاريخية ومفاهيم الإطلاق في القرآن الكريم ومفاهيم التغيير والجماعة والأمة والتقليد والاتباع والتجديد والتجدد.

وهنا ستعطينا إعادة قراءة النص القرآني في إطار هذا الفهم كثيراً من الحلول لمشكلات نشعر - الآن - بالعجز عن حلها أو معالجتها ويستطيع المسلم المعاصر أن يستدرك مسؤولية الأمانة والابتلاء المنوطة بالإنسان القادر على القراءة والتلاوة والتدبر باسم الله الذي خلق ومع الله الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ليقوم بالعمران، ويحقق غاية الحق جل شأنه من الخلق.

وفق الله أخانا الكريم هشام جعفر لما يحبه ويرضاه. ونفع به وأكثر من الباحثين المسلمين أمثاله، أنه سميع مجيب.

د. طه جابر العلواني
رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن، فيرجينيا
ذو القعدة ١٤١٥هـ
أبريل ١٩٩٥م

المقدمة

برز في الفترة الأخيرة على مستوى الفكر السياسي العربي والإسلامي مفهوم (الحاكمية) الذي طرحه بعض المفكرين الإسلاميين وتلقفته بعض الحركات الإسلامية واتخذت منه محوراً وهدفًا لمواجهة واقع النظم السياسية القائمة وواقع المجتمعات المسلمة.

واختلف الفكر الإسلامي والعربي المعاصر حول تحديد هذا المفهوم وتأصيله وتحديد مدى إسلاميته، ومدى ملاءمته للظروف العربية والإسلامية الراهنة: فثمة اتجاه يرى أن هذا المفهوم إسلامي يعبر عن جوهر النظرية الإسلامية السياسية والقانونية ، وأنه يجد جذوره في الأصول المنزلة والتراث الإسلامي، وأن دور أبي الأعلى المودودي وسيد قطب لم يكن إلا كشفًا لمفهوم أصولي موجود وذلك حينما وجدت البيئة التي يتعين تنزيل هذا المفهوم عليها، والواقع الذي يتعين حكمه بمضمون هذا المفهوم .

وهناك اتجاه آخر يرى أن هذا المفهوم ليس مفهومًا أصوليًا، وأن المفهوم طرحه - أول ما طرحه - الخوارج اعتراضًا على واقعة التحكيم بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، ثم أعاد طرحه مرة أخرى في العصر الحديث المودودي، وأنه يجب أن يفهم في إطار وضعيته وظروفه السياسية والاجتماعية التي عاشها في شبه القارة الهندية التي ارتبطت بمجتمع يدين

غالبيته بدين غير الإسلام ، هذا بالاضافة إلى تدهور وضع الأقلية المسلمة في الهند التي كانت لها الغلبة والحكم قبل مجئ الاستعمار الانجليزي لشبه القارة الهندية . فالمفهوم وفقًا لهذا الرأي إفراز لظروف تاريخية واجتماعية معينة .

وهكذا فإن مفهوم « الحاكمية » يواجه أزمة حقيقية ما بين غموض يحيط به نتج في كثير من جوانبه عن المواقف والتحيزات المختلفة التي اتخذت منه ما بين مؤيد أو معارض أو متحفظ عليه ، مع افتقاد أغلبها للتأصيل المنهاجي الواضح للمفهوم . فالخوض في مفهوم الحاكمية والبحث في مضمونه ومشكلاته وأبعاده قد تحول على يد الخائضين فيه إلى نوع من الممارسات الثقافية العامه وليس كما تحتم طبيعة الموضوع وخطورته - كتفريعات على إشكالية علمية دينية و تشريعية صارمة ، وإشكالية عملية تتعلق بفكر الجماعات الإسلامية وممارساتها، وهذه الروح (والتناول الثقافي العام) قد أغرى الكثيرين بالخوض في المسألة وطرح الآراء ووجهات النظر المختلفة لها ، دونما أدنى حرج من افتقار هؤلاء إلى أبسط شرائط النظر والاجتهاد الفقهي والقانوني ، ناهيك عن الاجتهاد الأصولي بوصف المسألة تتعلق في أحد جوانبها بأصول الدين ، ولعل من شواهد ذلك المنزلق أن معظم الطرح لهذه المسألة قد جاء عبر المنابر الإعلامية والصحافية ذوات الاتجاه الثقافي العام غير المتخصص .

وبالإضافة إلى الغموض الذي يحيط بالمفهوم حين يعرض ، فإن هناك خلط بينه وبين مفاهيم أخري متعددة أو أحكام تبنى عليه سواء فيما يتعلق بالفرد أو المجتمع أو الدولة ، فالباحث سيجابه ببعض الدراسات والأدبيات التي ترادف بين مفهوم الحاكمية وبين مفاهيم أخرى ترتبط بالخبرة الأوروبية تتناقض مع المفهوم أو تقصر عن التعبير عن كماله، مثل مفهوم السيادة والثيوقراطية . أما فيما يتعلق بالخبرة الإسلامية فهناك كثير من المفاهيم التي ترتبط بمفهوم الحاكمية وتتساند معه أو تتناقض معه، وقد استخدمت بعض الأدبيات والكتابات هذه المفاهيم كمرادف لمفهوم الحاكمية نتيجة

التداخل والتشابك بين مفهوم الحاكمية وبين هذه المفاهيم في بعض المساحات والدلالات المنهاجية ، إلا أنه يظل رغم هذا التداخل لكل منها تميزه واختلافه وخصوصيته.

وفي هذا السياق تسعى هذه الدراسة لبحث هذا الموضوع وتدور مشكلة الدراسة حول تأصيل مفهوم الحاكمية وتتبع جذوره في التراث الاسلامي وارتباطه بالحركات التاريخية وتحديد موقع هذا المفهوم في إطار النظرية السياسية الإسلامية مقارنة مع النظرية السياسية الغربية .

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى هدفين رئيسين:

أولهما: هدف علمي:

فالدراسة تركز على محاولة تحديد مفهوم شاع في الفكر السياسي العربي والإسلامي المعاصر، وأثار الكثير من الجدل والمعارك والخلاف وتبنته كثير من الجماعات السياسية الفاعلة على الساحة السياسية، وذلك في إطار مقارن مع غيره من المفاهيم النابعة من ذات الخبرة الحضارية أو الخبرات الحضارية الأخرى المغايرة لها ، حيث تهدف الدراسة إلى تأصيل وبناء مفهوم الحاكمية مقارنًا بمفاهيم: الشرعية والمشروعية والسيادة والثيوقراطية... .الخ كمفاهيم مطروحة ومتداولة في العلوم السياسية .

ثانيهما : هدف عملي

ينصرف إلى ممارسة الفكر الذي يحكم ممارسات الجماعات السياسية الإسلامية المعاصرة، وتحديد محور عقيدتها، وأهدافها، سعيًا نحو فهم صحيح وراشد يساهم في بلورة تعامل إيجابي مع هذه الجماعات يساعد في خروج الأمة من أزمتها ، بالإضافة إلى محاولة الاستفادة من هذا المفهوم - إن أمكن - في تحديد أبعاد نظام سياسي يدور حوله ويتخذ منه قاعدة للانطلاق والحركة السياسية في ظل الظروف العربية والدولية المعاصرة وملابساتها.

افتراضات الدراسة

ولتحقيق هذه الأهداف فإن هذه الدراسة سعت إلى طرح مشكلتها في إطار عدة افتراضات تشكل إطار بحث هذه المشكلة ، وقد تمت صياغة هذه الافتراضات في مجموعة من الأسئلة تحاول هذه الدراسة الإجابة عنها من خلال البحث والتحليل ، وهذا في الحقيقة ناتج عن طبيعة هذه الدراسة وكونها دراسة نظرية ونقدية مقارنة ومن ثم فلا توجد إمكانية لصياغة فروضها بالصورة السائدة في البحوث الكمية التي تدرس ظواهر سياسية في الواقع العملي وتسعى للوصول إلى علاقات ارتباطية بين المتغيرات .

وأهم هذه الأسئلة التي تحاول هذه الدراسة الإجابة عنها

١- ما مدى أصولية مفهوم الحاكمية من واقع الأصول المنزلة (قرآنًا وسنة)؟ ويرتبط بهذا السؤال الأساس أسئلة فرعية أخرى تساهم في الإجابة عنه مثل:

أ- هل كان الخوارج هم أول من استخدم أو أطلق مفهوم الحاكمية ؟

ب - وهل أثيرت قضية الحاكمية في الفكر الإسلامي وعلى مستوى التراث الإسلامي من قبل وفي غير حالة الخوارج ؟

٢- من تكون له الحاكمية ؟ الله أم الانسان؟ وإذا كانت الحاكمية لله في التصور الإسلامي فهل يعني ذلك ألا يكون للإنسان نوع حكم يختص به ويمارسه؟ وماطبيعة هذا الحكم وحدودة ونطاقه؟ وهل يمكن ان تكون الحاكمية سبيلاً للاستبداد من خلال الادعاء بالحق الإلهي للحكام؟ أم هي خير سبيل لتقييد سلطة الحكام والمحكومين على السواء؟

٣- ما مدى تأثير مفهوم الحاكمية في بناء مؤسسات الحكم المختلفة؟ بعبارة أخرى، هل تقتضي خصوصية مفهوم الحاكمية في التصور الإسلامي بالضرورة تميز المؤسسات السياسية التي تتخذ من المفهوم إطاراً ضابطًا ومبدأ تأسيسيًا لبنائها؟ .

٤- وأخيراً وليس آخراً فان ثمة تساؤل يتعلق بالعلاقة بين كل من مفهومي «الحاكمية» و « الجاهلية ». هل الثاني هو نقيض الأول؟ وهذا يقتضي الإجابة عن تساؤل آخر هو: ما مقومات كل من المفهومين وخصائصهما المميزة ؟ وهل إطلاق مسمى «الجاهلية» على فرد أو نظام أو مجتمع يعني الكفر ؟ .

منهج الدراسة

تبنت الدراسة لتحقيق هذه الافتراضات والاجابة على هذه التساؤلات عدة مناهج أساسية تتكامل فيما بينها لتحقيق أهداف الدراسة وإثبات افتراضاتها االأساسية، وهذا «التكامل المنهجي» يعود بالأساس إلى طبيعة الموضوع المبحوث وتعدد جوانبه وتشعب زوايا الرؤية له. فمفهوم «الحاكمية» قد طرح وتم تناوله في أكثر من مجال معرفي وحقل دراسي:

فقد طرح أولاً على مستوى الأصول المنزلة (قرآنًا وسنة) وتم التساؤل عن مدى اشتمال هذه الأصول على مفهوم الحاكمية خاصة أن المفهوم من حيث الصياغة حادث، أي لم ترد به آية من القرآن أو يرد به حديث من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

كما تعرضت كتب **الفرق الإسلامية** للمفهوم من خلال مناقشاتها لفكر الخوارج الذين رفعوا شعار «لا حكم إلا لله» حين اتفق الفريقان المتحاربان في "صفين" على تحكيم كل من "أبي موسى الأشعري" و"عمرو بن العاص" في النزاع الذي كان بينهما .

كما تناولت كتب **أصول الفقه وعلم الكلام** المفهوم من خلال مبحث «الحاكم» عند الأصوليين وما ارتبط به من نقاش يتعلق بالتحسين والتقبيح العقليين .

وأخيراً وليس آخراً فقد جرت محاولات لتناول المفهوم في فكر بعض المفكرين الإسلاميين وخاصة في فكر كل من المودودي وسيد قطب ، بالإضافة إلى فكر بعض الحركات الإسلامية، ومدى وشكل التأثير الذي يتركه المفهوم على ممارسات هذه الحركات.

وبالإضافة إلى تعدد المجالات المعرفية والحقول الدراسية التي تم فيها تناول المفهوم فإن للمفهوم أبعاداً سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية واضحة بالإضافة الى أبعاده ودلالاته المنهاجية إلا أن الباحث - ولاعتبارات مختلفة - رأى الاقتصار على الدلالات السياسية والمنهاجية للمفهوم. وللوصول إلى هذا الهدف فقد قامت الدراسة على اقتراب منهجي تتكامل فيه عدة مناهج وأدوات بحثية مختلفة :

١- الانطلاق من المصدر المعرفي الوحي من عند الله سبحانه (القرآن والسنة) باعتبار أن المفهوم له تعلق بمدى أصوليته من عدمه . وقد ساعد ذلك في الوصول إلى معيار لتقويم الكتابات المختلفة حول المفهوم وعنه باعتبار أن الوحي مستقل عن العقل البشري ، غير خاضع للزمان أو المكان أو الظروف الاجتماعية .

٢- واستخدم المنهج التاريخي لتتبع الكيفية التي تمت بها إثارة أو التعرض للمفهوم في التاريخ الإسلامي، والقضايا التي ارتبطت به، والجماعات والحركات التي رفضته أو تبنته، وماذا كانت تقصد من ورائه ؟.

إلا أن الاستفادة الأكبر من المنهج التاريخي كانت في قدرته على الكشف عن الصيغ والمؤسسات والنظم التي من خلالها تم تحقيق الوظائف المختلفة لمفهوم الحاكمية في ظل الخبرة الحضارية العربية والإسلامية، و بعبارة أخرى، فقد كان لمفهوم الحاكمية تبديات ومظاهر مختلفة على مدار التاريخ الإسلامي، وكان لزامًا على الباحث أن يدرس هذه التبديات وتلك المظاهر بغية تحقيق التواصل بين الواقع الحاضر وذلك الماضي لعل في ذلك حلاً لبعض مشكلات النظم العربية والإسلامية .

٣- كما استخدم المنهج المقارن لبيان الصلة بين مفهوم الحاكمية وبين بعض المفاهيم الغربية التي تطرح كمرادف له بالرغم من اختلاف الخبرة الحضارية التي تبلورت فيها هذه المفاهيم عن الخبرة الحضارية التي طرح فيها مفهوم الحاكمية.

إلا أنّ الاستخدام الأهم للمنهج المقارن يظل في مجال المقارنة بين

الإمكانيات والوظائف السياسية التي يمكن أن يقدمها ويقوم بها مفهوم الحاكمية في النظرية السياسية الإسلامية، وبين تلك التي انتهى إليها تطور الخبرة الأوربية وخاصة فيما يتعلق بنظامها الديمقراطي ، وفي إطار هذه الجزئية تم عقد مقارنة بين الإمكانيات التي تقدمها الحاكمية في تقييد السلطات المختلفة: سلطة الفرد وسلطة الأغلبية بل وسلطة الدولة بمؤسساتها وأجهزتها وبين الخبرة الغربية في هذا المجال.

وأخيراً وليس آخراً فقد استخدم المنهج المقارن لتوضيح العلاقة أو الطبيعة المختلفة للدلالات المنهاجية لمفهوم الحاكمية من تلك التي برزت في الخبرة الحضارية الأوربية .

٤- ولتحقيق هذه الافتراضات المختلفة فاعليتها فقد استند الباحث إلى مجموعة من أسس وقواعد النقد: فقد تم أولاً التركيز على نقد المقولات الأساسية والمرتكزات النهائية والأسس الفلسفية في كل من النظام الإسلامي والنظام الغربي دون التطرق إلى التفصيلات والتطبيقات المختلفة إلا بقدر خدمة الهدف الأساس، مع نقد هذه المقولات وتلك المرتكزات وهذه الأسس في ضوء ما أفرزته من نتائج وأظهرته من آثار في الواقع الغربي، وفي ضوء مدى صلاحيتها للواقع العربي والإسلامي، بالإضافة إلى مدى موافقتها للمصدر المعرفي الموحى.

صعوبات الدراسة

أول هذه الصعوبات يتعلق بما سبق أن أورده الباحث عند حديثه عن تعدد المجالات المعرفية والحقول الدراسية التي يمكن أن يتناول المفهوم في ظلها، فهناك مجال الأصول المنزلة، والفرق وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه بالإضافة إلى مجاليّ الفكر السياسي والنظم السياسية من جهة تأثر الحركات الإسلامية بالمفهوم في حركتها السياسية وأثر ذلك على النظم السياسية العربية والإسلامية.

ويرتبط بهذه الصعوبة، صعوبة أخرى تتعلق بتعدد المواقف والتحيزات تجاه المفهوم بين مؤيد أو معارض له أو متحفظ عليه،مع تحول الخوض في

الموضوع إلى نوع من الممارسة الثقافية العامة يقوم به كثير من الكتاب والصحف والمجلات غير المتخصصة الذين تأثروا في طرحهم للمفهوم بجو الصراع المحتدم بين بعض الحركات والجماعات الإسلامية وبعض النظم السياسية، مما غاب معه التناول المنهجي والعلمي المنضبط.

وقد رأي الباحث أن خير سبيل لتجاوز هذه الصعوبات هو الانطلاق أولاً من تأصيل المفهوم من خلال نقطة مرجعية تتجاوز هذه الأفهام وتلك التناولات، فكان تتبع دلالة لفظ الحكم في الأصول (قرآنًا وسنة) بعد إثبات نسبة المفهوم إليها من خلال جذره اللغوي، بالإضافة إلى دراسته من خلال تحديد ملامح البناء المفاهيمي الذي يتساند أو يتناقض معه. فهذا المسلك المنهجي يساعد إلى حد كبير في انفكاك الباحث من إسار التحيزات المختلفة تجاه المفهوم، كما يساهم في تقويم الكتابات والتناولات المختلفة له إلى حد كبير.

تقسيم الدراسة

تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة فصول وخاتمة:

الفصل الأول : وقد تناول فيه الباحث **النسق القياسي لمفهوم الحاكمية** عبر ثلاثة مباحث، وانقسم كل منها إلى جزئين أساسين: **ففي المبحث الأول** تناول الباحث معاني ودلالات الحاكمية في اللغة والأصول بالإضافة إلى ملامح التحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية .

أما المبحث الثاني فقد خصصه الباحث لدراسة طبيعة العلاقة بين مفهوم الحاكمية ومفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية، بالإضافة إلى بحث ودراسة مستويات الحاكمية .

وأخيراً يأتي المبحث الثالث من هذا الفصل ليدرس طبيعة العلاقة بين مفهوم الحاكمية ومفهوم الاستخلاف وذلك من خلال دراسة طبيعة العلاقة بين العقل والوحي أو العقل والنص كقضية أثيرت في التراث الإسلامي ، مع ذكر الأبعاد التي اتخذتها في الوقت الحاضر .

أما الفصل الثاني : فقد تناول فيه الباحث الدلالات السياسية والمنهاجية

لمفهوم الحاكمية من خلال ثلاثة مباحث أساسية

يتناول المبحث الأول الحاكمية و الفصل في الخلاف بين الناس باعتبارها قضية حضارية ذات أبعاد سياسية ومنهاجية، بعدها السياسي يرتبط «بالتعددية» من منظار الإسلام وما يرتبط بها من قضايا أخرى مثل تحديد مضمون الاختلاف والقضايا أو الحدود التي لا يجوز تجاوزها في الخلاف. أما بعدها المنهاجي فيتعلق بالعلاقة بين المطلق والنسبي والثابت والمتغير.

أما المبحث الثاني فيعرض لقضية الحاكمية وتحقيق مصالح الناس في الدارين ، ويرتبط بذلك المقارنة بين مفهوم المصلحة في الخبرة الغربية ومفهوم «المصلحة الشرعية» في التصور الإسلامي .

أما المبحث الثالث والأخير من هذا الفصل فيعرض لضمانات فعالية مفهوم الحاكمية في تقييد السلطة، ويقتضي ذلك التعرض لجوهر المشكلة السياسية من خلال دراسة طبيعة الدولة الحديثة مع بيان الضمانات التي يقدمها كلٌ من النموذج الإسلامي والنموذج الغربي لحل هذه المشكلة .

أما الفصل الثالث والأخير: فيعرض لمفهوم « الجاهلية » باعتباره مفهوماً لصيقاً بمفهوم الحاكمية ويطرح في أغلب الأحيان كمناقض له، وهذا العرض يقتضي التعرض لدلالات مفهوم «الجاهلية» في اللغة والأصول، مع الإجابة عن تساؤل مطروح بشدة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر يتعلق بما إذا كانت الجاهلية حالة موضوعية أم فترة تاريخية انقضت ببعثة النبي صلى الله عليه وسلم، مع بيان مستويات الجاهلية بالإضافة إلى مقوماتها وخصائصها .

أما الخاتمة : فتعرض للإطار التحليلي المستخلص من تناول وتأصيل مفهوم الحاكمية وإمكانية الاستفادة منه في دراسة وفهم الواقع العربي والإسلامي .

الفصل الأول
النسق القياسي لمفهوم الحاكمية

تمهيد

كثيرة هي تلك الدراسات والمقالات التي تعرضت لمفهوم (الحاكمية) في الفكر الإسلامي الحديث، خاصة في فكر كل من «أبي الأعلى المودودي» و «سيد قطب» وفكر الجماعات الإسلامية التي تأثرت بهما. وكانت معظم تلك الدراسات والمقالات ترد جذور المفهوم وتاريخه إلى التحكيم بين «علي» و «معاوية» رضي الله عنهما، وشعار الخوارج الذي أطلقوه فيها «لا حكم إلا لله».

وباستثناء دراسة أو إثنتين فلا يكاد يجد الباحث محاولة سعت للتعامل مع المفهوم من خلال التأصيل الواضح له انطلاقًا من دلالته في اللغة والأصول (قرآنًا وسنة)، مما جعل كثيراً من المعارك المتوهمة تنشأ حول المفهوم وتدور عليه بين مؤيدين أو معارضين له أو متحفظين عليه.

وفي هذا الإطار يمكن للباحث أن يميز بين أسلوبين أو منهجين تم بهما تناول المفهوم والتعامل معه: الأول: نظر إليه باعتباره مفهومًا «أصوليًا» ومن ثم فقد سعى لتأصيله من خلال تتبع دلالة جذره اللغوي في القرآن والسنة واللغة. إلا أن أصحاب هذا المنهج استخدموا عدداً من آليات التحيز لتأكيد مقولات وقيم استبطنوها في أنفسهم. أما المنهج الثاني فقد اعتبر الحاكمية مفهومًا «فكريًا» أي نتاج فكر بشري، ومن ثم فإنه يجب النظر إليه في ظل الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخ التي أحاطت

بالمفكر، وظروفه الشخصية التي صنعت فكره.

ويسعى الباحث في هذا الفصل لتأصيل مفهوم الحاكمية انطلاقًا من تتبع دلالة جذره اللغوي في اللغة والأصول، مع بيان النسق المفاهيمي الذي يستدعيه ليتساند معه، فمهوم الحاكمية لا يمكن البحث فيه كمفردة منبتة الصلة بنسق المفاهيم الإسلامية الأخرى مثل: الشرعية والاستخلاف والشورى والاجتهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والطاعة .. الخ.

وفي هذا المقام تثور مجموعة من التساؤلات:

أول هذه التساؤلات يتعلق بمدى نسبة مفهوم الحاكمية للفظ الحكم، فالمفهوم من حيث الصياغة (المبنى) حادث، أي لم ترد به الأصول. وإذا كان هناك وجه لنسبة المفهوم إلى الأصول من خلال لفظ الحكم وجذره (ح. ك. م) اللغوي وما اشتق عنه من ألفاظ. فان التساؤل يثور أيضًا بصدد علاقة الخوارج بالمفهوم. بعبارة أخرى فإن الضرورة المنهجية لتأصيل المفهوم تقتضي من الباحث التعرض لملامح التحيز في التعامل معه.

وثمة تساؤل ثالث يتعلق بالعلاقة بين مفهومي الحاكمية والشرعية في الرؤية الإسلامية، خاصة أن بعض الباحثين القانونيين الذين كتبوا في النظام السياسي الإسلامي قد استخدموا تعبير «المشروعية» و «المشروعية الإسلامية العليا» للتعبير عن مفهوم الحاكمية متأثرين في ذلك بالفقه الدستوري الوضعي.

وثمة تساؤل رابع يتعلق بمن يكون له الحكم؟ الله أم الإنسان؟ بعبارة أخرى، هل رد الحاكمية لله في جميع الأمور يعني ألا يكون للإنسان نوع حكم يختص به ويمارسه؟

ويتصدى هذا الفصل للإجابة عن هذه التساؤلات عبر مباحث ثلاثة:

أولها يدور حول «الحاكمية في اللغة والأصول»

وثانيها يتعرض «للحاكمية ومفهوم الشرعية»

أما الثالث فيبحث في «الحاكمية ومفهوم الاستخلاف»

المبحث الأول
الحاكمية في اللغة والأصول

أولاً: معاني ودلالات الحاكمية في اللغة والأصول
ثانيًا: ملامح التحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية

المبحث الأول
الحاكمية في اللغة والأصول

الحاكمية مصدر صناعي يؤدي نفس المعنى الذي يؤديه المصدر القياسي (الحكم)، ومن ثم فإن سبيل معرفة معناها وبيان دلالاتها وتوضيح مضمونها هو البدء بجذرها اللغوي (ح. ك. م) وما اشتق عنه من ألفاظ (حكم حكام وحاكم، حكيم وحكمة، أحكمت وأحكام ومحكمة) وردت وامتلأت بها الأصول (قرآنًا وسنة) (١).

إلا أن هناك من يفرق بين الحاكمية والحكم من جهة أن الحكم اسم للحدث من حيث هو، والحاكمية اسم له مع ملاحظة ذات تتصف به. ففي قولنا: قضاء القاضي عدل أو جور، أي حكمه، يراد الأول (الحكم). وإذا قال السلطان: إذا جاء الشهر الفلاني فقد وليتك القضاء، يراد الثاني (الحاكمية)، أي جعلتك حاكمًا(٢).

وفي هذا المبحث يعرض الباحث للمعاني والدلالات المختلفة للفظ الحكم كما جاءت في اللغة والأصول، بالإضافة إلى ملامح التحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية.

---

(١) انظر تعليق د. فتحي أحمد الدريني علي بحث فهمي هويدي: الحاكمية بين أهل الدعوة وأهل القانون، ندوة التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مالطا: المركز الإسلامي، (١٥-١٩ يونيو ١٩٨٦م)، منشورات رسالة الجهاد، (يوليو ١٩٨٧م)، ص١٥٥.

(٢) محمد خالد طاهر الأتاسي، شرح مجلة الأحكام العدلية، حمص: (١٩٣٦م)، نقلاً عن: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، بيروت: دار النفائس، ط٢ (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص٣٧ من القسم الثاني.

أولاً: معاني الحاكمية في اللغة والأصول(1)

١ ـ الحكم أصله منع منعا لإصلاح، ومنه سميت اللجام حَكَمَة الدابة، فقيل حكمته وحكمت الدابة منعتها بالحكمة.

٢ ـ والحكم أيضًا: العلم والفقه والقضاء بالعدل، فالحكم بالشئ أن تقضي بأنه كذا أو ليس بكذا سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه، فإذا قيل حكم بالباطل فمعناه أجرى الباطل مجرى الحكم.

والحكم أعم من الحكمة ، فكل حكمة حكم وليس كل حكم حكمة. فالحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل، والحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات، أو هي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويشترط فيها الجمع بين العلم والعمل، فلا يسمى الرجل حكيمًا حتى يجمعهما.

والحكمة أيضًا: القضاء والعدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل.

٣ ـ ومادة الحكم أيضًا من الإحكام وهو الإتقان، واحتكم الأمر واستحكم: وثق، وسورة محكمة: غير منسوخة، فالمحكم ما لا يعرض فيه لشبهة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، ويقال حاكم وحكّام لمن يحكم بين الناس، والحَكَم المتخصص بذلك، فهو أبلغ، ويقال للجمع والواحد، ويقال للرجل المسن أيضًا. والحكيم يجوز أن يكون بمعنى الحاكم. ففي أسماء الله: الحَكَم والحكيم وهي بمعنى الحاكم.

٤ ـ وحاكمه إلى الحاكم: دعاه، وحكّموه بينهم: أمروه أن يحكم، ويقال حكّمنا فلانًا فيما بيننا أي أجزنا حكمه بيننا.

٥ ـ وحكمه في الأمر فاحتكم وتحكم: جاز فيه.

---

(1) انظر مادة (ح. ك. م) في القاموس المحيط للفيروزآبادي، المطبعة اليمنية بمصر، (د.ت.)، ولسان العرب لابن منظور، بيروت (د.ت)، والمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (د.ت.)، ص١٢٦ـ ١٢٨. وتفسير غريب القرآن لابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (١٣٧٨هـ /١٩٥٨م) ومعجم القرآن لعبد الرؤوف المصري، القاهرة: مطبعة حجازي، ط٢، (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، ص١٩١.

٦ ـ وحكمت فلانًا: أي أطلقت يده فيما يشاء.
٧ ـ واستحكم الرجل: إذا تناهى عما يضره في دينه ودنياه.
٨ ـ وحكم فلان عن الأمر: أي رجع.
٩ ـ وحكمت السفيه وأحكمته: إذا أخذت على يده.

وخلاصة القول في هذا الباب (المعنى اللغوي لمادة: ح. ك. م): أن الحكم ما كانت غايته أو مقصده الأساس المنع من الفساد بغية الإصلاح، ومن ثم فإنه لابد أن يتسم بالإتقان وأن يؤسس على الحكمة وهي إصابة الحق، وأدواته: النبوة والكتب السماوية (القرآن والإنجيل..) والجمع بين العلم والعمل، والقضاء بالعدل.

وواقع الأمر أنه إذا كانت اللغة فيما يتعلق بالجذر اللغوي لمفهوم الحاكمية، قد أبرزت مدى الثراء الذي تتمتع به هذه المادة من حيث تعدد معانيها وكثرة اشتقاقاتها، فإن الأصول (قرآنًا وسنة) قد أضافت دلالات ومعان جديدة إلى الدلالات اللغوية، فاستعملت فيها على تسعة أوجه:

١ ـ الحكم بمعنى التحليل والتحريم في أمر العبادة والدين

تضافرت آيات القرآن في تأكيد أن الله وحده، دون سائر خلقه، المختص بأمر التحليل والتحريم في أمر العبادة والدين، وقد استعمل القرآن لفظ الحكم للدلالة على هذا المعنى، فمن ذلك قوله تعالى: «يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» [المائدة: ١]، أي «إن الله يقضي في خلقه ما يشاء من تحليل ما أراد تحليله، وتحريم ما أراد تحريمه، وإيجاب ما شاء إيجابه عليهم، وغير ذلك من أحكامه وقضاياه، فأوفوا أيها المؤمنون له بما عقد عليكم من تحليل ما أحل لكم، وتحريم ما حرم عليكم...»[1] فإنه

(١) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٣ (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، جـ٦، ص٥٥٣. قال رشيد رضا في تفسيره «أي يمنع ما أراد منعه، أو يجعله حكمًا وقضاءً». انظر الإمام محمد عبده ورشيد رضا، تفسير المنار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٧٣م)، جـ٦، ص١٠٣. ويلاحظ ارتباط هذه الآية=

سبحانه يعلم (أن أحكامه) حكمة ومصلحة [٢].

واستعمل القرآن صيغة أخصر ليقتصر «الحكم» بالمعنى المتقدم على الله وحده فقال: «إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» [يوسف: ٤٠] والحكم الذي يثبته «يوسف» عليه السلام لله في دعوته لصاحبي السجن هو في أمر العبادة والدين [٣].

ويتأكد هذا المعنى، بنفي إشراك أحد مع الله في حكمه «مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا» [الكهف:٢٦] أي «أنه تعالى هو الذي له الخلق والأمر، الذي لا معقب لحكمه وليس له وزير ولا نصير ولا شريك ولا مشير تعالى وتقدس» [٤].

ويكون الاختلاف والتنازع في أمر العبادة والدين مرده إلي الله فهو الحاكم فيه بكتابه وسنة نبيه صلي الله عليه وسلم «وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ..» [الشورى: ١٠] «أي مهما اختلفتم فيه من الأمور، وهذا عام في جميع الأشياء (فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ) أي هو الحاكم في كل شئ (ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى) الحاكم فيه بكتابه وسنة نبيه (عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ) الذي يرجع إليه في كل الأمور» [٥] [الشورى: ١٠].

= في قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام، ولا الهدي ولا القلائد..» الآية. أي لا تجعلوا شعائر دين الله حلالاً تتصرفون بها كما تشاؤن.

(٢) محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، القاهرة: مطبعة الإستقامة، ١٣٦٥/ ١٩٤٦، جـ١، ص٦٠١.

(٣) الزمخشري، مرجع سابق، ج٢، ص٤٧١، ويفسرها ابن كثير بقوله «إن الحكم والتصرف والمشيئة والملك كله لله، أنظر: الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد إبراهيم البنا وآخرون، القاهرة: دار الشعب، ج٤، ص٣١٥.

(٤) ابن كثير، مرجع سابق، ج٥، ص١٤٧. ويرى الطبري في تفسيره (ج١٥، ص٢٣٣) ولا يجعل الله في قضائه وحكمه في خلقه أحداً سواه شريكًا بل هو المتفرد بالحكم والقضاء فيهم وتدبيرهم وتصريفهم فيما يشاء وأحب».

(٥) ابن كثير، مرجع سابق، ج٤، ص٨٨٢. وقيل وما اختلفتم فيه وتنازعتم من شئ من الخصومات فتحاكموا فيه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تؤثروا على حكومته حكومة

ومن ثم كان النهي عن التحاكم إلى «الطاغوت» ، وهو كل ذي طغيان على الله فعبد من دونه، إما بقهر لمن عبده، وإما بطاعة ممن عبده له، إنسانًا كان ذلك المعبود أو شيطانًا أو وثنًا أو صنمًا أو كائنًا من كان من شئ (٦).

«يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً» فهذه الآية والآيات التي بعدها إن كانت في جماعة من المنافقين أرادوا أن يتحاكموا إلى حكام الجاهلية ، إلا إنها أعم من ذلك كله، فإنها ذامة لمن عدل عن الكتاب والسنة، وتحاكم إلى ما سواهما من الباطل.(٧)

بل إن عدم التحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله يكون موجبًا لعدم التصديق بالله ورسوله وبما أنزل الله على رسوله « فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا

= غيره كقوله تعالى «فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول». وقيل وما أختلفتم فيه من تأويل آية، أو اشتبه عليكم فارجعوا في بيانه إلى المحكم من كتاب الله والظاهر من سنة رسول الله صلى االله عليه وسلم». انظر: **تفسير الكشاف** للزمخشري، مرجع سابق، ج٤، ص ٢١١-٢١٢، **وتفسير الطبري** ج٢٥، ص١٠-١١.

(٦) انظر: **تفسير الطبري** لقوله تعالى «فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى» (البقرة: ٢٥٦). ج٣، ص ١٨- ١٩. وفي بيانه لصفات الطاغوت في تفسيره لآيات سورة النساء. ٦٠-٦٥ يوضح أنه من يعظمونه ويصدرون عن قوله ويرضون بحكمه عن حكم الله، انظر **تفسير الطبري**، مرجع سابق، ج٥، ص١٥٢.

(٧) «ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيداً، وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً، فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاؤوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانًا وتوفيقًا، أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولا بليغًا، وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابًا رحيمًا، فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليما» [النساء: ٦٠-٦٥] وهذه الآيات إنكار من الله عز وجل لمن يدعي الإيمان بما أنزل الله على الأنبياء الأقدمين وهو مع ذلك يريد التحاكم في فصل الخصومات إلى غير كتاب الله وسنة رسوله ، ابن كثير مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٤. وأنظر: **تفسير الطبري**، ج٢، ص١٥٨.

تَسۡلِيمٗا » [النساء: ٦٥] خاصة أن كتاب الله - عماد التحاكم - قد أحكمت آياته بالأمر والنهي وفصلت بالثواب والعقاب «الر. كتاب أحمكت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» [هود: ١] فمنعت من الفساد وأحكمت من الباطل.(٨)

وفي مقابل الإعراض من المنافقين يكون السمع والطاعة من المؤمنين إذا دعوا إلي الله ورسوله ليحكم بينهم « إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ » [النور: ٥١].

٢ - الحكم بمعنى القضاء والقدر

إذا كان المعنى الأول للحكم يتعلق بإرادة الله الدينية أو التشريعية ، فان المعنى الثاني يختص بارادة الله الكونية القدرية التي تتمثل في مشيئته العامة المحيطة بجميع الكائنات، القادرة علي فعل أي شئ بلا معقب، فاذا أراد شيئًا سبحانه فانما يقول له كن فيكون، وما لم يشأ لم يكن وإن شاء الناس.

وهو سبحانه يقصر الأمر الكوني عليه وحده أيضًا « إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُۖ وَعَلَيۡهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ» [يوسف: ٦٧] فانه يحكم في خلقه ما يشاء فينفذ فيهم حكمه، كما إذا قضى أمراً فلا راد لقضائه، وليس بمقدور أحد أن يعقب عليه (٩) « وَٱللَّهُ يَحۡكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكۡمِهِۦۚ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ » [الرعد: ٤١].

ويطالب الرسول (صلى الله عليه وسلم) في أكثر من موضع من القرآن بالصبر على حكم الله وهو ما قدره الله عليه وقضاه من ابتلاء وأذى يجده من المشركين في سبيل تبليغ دعوة ربه (١٠).

---

(٨) انظر: تفسير الكشاف، مرجع سابق، ج٥، ص٣٧٧، وتفسير الطبري، مرجع سابق، ج١، ص١٧٩-١٨٠.

(٩) الطبري، مرجع سابق، ج١٣، ص٣٤.

(١٠) انظر: [الطور: ٤٨] «فاصبر لحكم ربك فانك بأعيننا» [القلم:٤٨] «فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت»[الإنسان: ٢٤] «فاصبر لحكم ربك ولا تطع منهم آثمًا أو كفوراً» وأنظر حول تفسير هذه الآيات: الطبري ، مرجع سابق، جـ٢٩، ص٤٤ ، وابن كثير، مرجع سابق جـ٨، ص٣١٩.

ويقرر الرسول في دعائه مضاء «حكم الله» أي قضائه فيه «اللهم إني عبدك، ناصيتي بيدك ماض في حكمك»(١١)

٣ ـ الحكم بمعنى النبوة وسنة الأنبياء

فمن ذلك قوله تعالى في سورة القصص «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ» [القصص: ١٤] (١٢) يعني النبوة أو السنة، فحكمة الأنبياء سنتهم قال تعالى: «وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ» [الأحزاب: ٣٤] (١٣)

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: «فَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَءَاتَيۡنَٰهُم مُّلۡكًا عَظِيمٗا» [النساء: ٥٤] يعني النبوة مع الزبور. (١٥) وقد آتى الله لوطًا ويوسف «حكمًا» أي نبوة «وَلُوطًا ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا» [الأنبياء: ٧٤] (١٦).

٤ ـ الحكم بمعنى القرآن وتفسيره

فمن ذلك قوله تعالى «يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ» [البقرة: ٢٦٩] فالحكمة القرآن وتفسيره (١٧) ومن ذلك

---

(١١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، جـ١، جـ١، جـ١، جـ١، ٣٩١.

(١٢) وانظر أيضًا سورة الشعراء الآية: ٢١ «ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكمًا وجعلني من المرسلين». وفسر الطبري الحكم بالنبوة انظر: جـ١٩، ص٦٦. وفسرها الألوسي، جـ١٩، ص ٦٩. «نبوة وعلمًا وفهمًا للأشياء على ماهي عليه».

(١٣) انظر: الحسين بن محمد الدامغاني، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل ، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣: (١٩٨٠م)، ص١٤٢، وانظر أيضًا: ابن كثير، مرجع سابق، جـ٦، ص٢٣٤، و تفسير الكشاف ، مرجع سابق، جـ٣، ص٣٩٧ـ٣٩٨.

(١٥) محمد بن حسين الدامغاني، المرجع السابق.

(١٦) انظر أيضًا: قوله تعالى في سورة يوسف الآية ٢٢. «ولما بلغ أشده آتيناه حكمًا وعلمًا» وانظر في تفسيرها: ابن كثير، مرجع سابق، جـ٤، ص٣٠٦.

(١٧) انظر: ابن كثير، مرجع سابق، جـ١، ص٤٧٦. والحكمة مصدر من الإحكام وهو الإتقان في قول أو فعل، فكتاب الله حكمة، وسنة نبيه حكمة وكذا العقل والعلم والفهم، وأصل الحكمة ما يمتنع به من السفه وهو كل فعل قبيح، وكذا القرآن والعقل والفهم انظر: شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد بن فرج القرطبي، الجامع لأحكام القرآ ن، القاهرة: دار الغد العربي، جـ٢، ص١٢٥٢ ـ ١٢٥٣.

قوله تعالى « ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ» [النحل: ١٢٥] يعني القرآن ونحوه (١٨). وذكر الدارمي في مسنده أن ثابت بن عجلان الأنصاري قال: كان يقال: إن الله ليريد العذاب بأهل الأرض فاذا سمع تعليم المعلم الصبيان الحكمة صرف ذلك عنهم. قال مروان: يعني بالحكمة القرآن (١٩).

وهذا القرآن شأنه كشأن سائر الكتب المنزلة من عند الله نزل بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه (٢٠)، وقد اتصف بأن فيه حكم ما بيننا (٢١)، وأنزله الله حكمًا عربيًا « وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا » [الرعد: ٣٧] فالكتاب حكم إلهي بوجه، وحاكم بين الناس بوجه.

٥ ـ الحكم بمعنى الفهم والعلم والفقه

فمن ذلك قوله على لسان رسوله إبراهيم عليه السلام «رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ»[الشعراء: ٨٣.] قال ابن عباس: هو العلم (٢٢)، وهوعلم

---

(١٨) انظر: الحسين بن محمد الدامغاني، المرجع السابق.

(١٩) القرطبي، المرجع السابق.

(٢٠) «كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيًا بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم» [البقرة: ٢١٣] وانظر أيضًا [النساء: ١٠٥] «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله..»

(٢١) عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا إنها ستكون فتنة.. فقلت ما المخرج منها يا رسول الله، قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم..» أي حكم ما وقع أو يقع بينكم من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان والحلال والحرام وسائر شرائع الإسلام. انظر: الحافظ أبي العلاء محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، جـ ٨، ص ١٧٦ والحديث رواه الترمذي، باب ثواب القرآن.

(٢٢) انظر تفسير ابن كثير ، مرجع سابق، جـ٦، ص١٥٧.

يؤتيه الله الأنبياء قبل بعثتهم يكون عالمًا بالخير لأجل العمل به. (٢٢أ)

وقد آتى الله الأنبياء جميعًا سواء في صباهم أو عندما بلغوا أشدهم «حكمًا» أي فهمًا وعلمًا وفقهًا في الدين « يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا » [مريم: ١٢] (٢٣) . « أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَۚ » [الأنعام: ٨٩].

٦ ـ الحكم بالمعنى السياسي

هذا المعنى مما يحتاج من الباحث إلى بيان وتفصيل واف، لأن البعض كما سيأتي بيانه قد أنكر ورود الحكم بالمعنى السياسي في الأصول (قرآنًا وسنة)، وقالوا باقتصار دلالته على معنى القضاء والفصل في الخصومات ومعنى العلم والحكمة. وتناسى هؤلاء أن القضاء لابد له من حكم بالمعنى السياسي، أي سلطة تلزم المتقاضين أو الخصمين بما قضى به القاضي. وبالرغم من هذه البدهية، فقد ورد «الحكم» في الأصول بالمعنى السياسي، كما نفهمه اليوم. فآيات سورة النساء (٢٤) تعرف بآيات الأمراء وولاة الأمور. وقد قال شهر بن حوشب: «إنما أنزلت في الأمراء بمعنى الحكم بين الناس فهي خطاب من الله تعالى لولاة الأمور، أمور المسلمين، بأداء الأمانة

(٢٢أ) الألوسي، مرجع سابق، جـ١٩، ص٩٨.

(٢٣) انظر : **تفسير الطبري**، جـ٢٦، ص٥٥، وابن كثير، جـ٥، ص٢١٠ والزمخشري، جـ٣، ص٧، والألوسي جـ١٦، ص٧٢.

(٢٤) الآيات ٥٨، ٥٩ «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما يعظكم به، إن الله كان سميعًا بصيرًا، يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً». وقد أسس ابن تيمية كتابه في السياسة الشرعية على هاتين الآيتين انظر: تقي الدين أحمد بن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، القاهرة: دار الهلال، (د.ت.)، وحول الفكر السياسي لابن تيمية وآرائه السياسية انظر: د. حورية توفيق مجاهد، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٨٦م)، ص٢٥٢ـ٢٦٥.

وإلى العدل في الحكم بين الناس، وأمر إلى الناس أن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم [٢٥]. ويعضد من ذلك الآية ١٦ من سورة الجاثية «وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ..» فالحكم هنا بمعنى الملك[٢٦] ويشهد لذلك ما جاء في الحديث «لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، وأولهن نقضا الحكم وآخرهن الصلاة»[٢٧]. وعن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وماولوا» [٢٨]. ويجوز أن يكون «الحكم» الذي آتاه الله الأنبياء قبل بعثتهم رياسة في قومهم حصلوها بحسن أخلاقهم وسيرتهم في قومهم [٢٩]، فداوود الذي آتاه الله الملك بعد قتله لجالوت يأمره ربه أن

---

(٢٥) انظر: تفسير الطبري، جـ٥، ص١٤٤، وابن كثير، جـ٢، ص٢٩٨-٣٠٤. والزمخشري، جـ١، ص٤. وقرر جمهور المفسرين أن المراد من الحكم في هذه الآيات هو ما كان عن ولاية عامة أو خاصة. نقل إجماع جمهور المفسرين الشيخ محمد بخيت المطيعي في كتاب حقيقة الإسلام وأصول الحكم، ص٣٧-٣٨ نقلا عن د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: المكتب المصري الحديث، ط٦، (١٩٨٣م)، ص٢١٥.

(٢٦) ابن كثير، جـ٧، ص٢٥١ وانظر أيضًا: تفسير الزمخشري، جـ٤، ص٢٨٩، والألوسي، جـ١٧، ص١٤٨، حيث يوضحون أن الإرتباط بين الحكم بمعنى الفصل في الخصومات بين الناس وبين الملك أو الحكم بالمعنى السياسي، فيفسرون الحكم الذي آتاه الله بني إسرائيل بالفصل في الخصومات بين الناس لأن الملك كان فيهم.

(٢٧) مسند الإمام أحمد، جـ٥، ص٦٥١ حديث رقم ٢٢٢١٤، والحديث مروى عن أبي أمامة الباهلي.

(٢٨) رواه مسلم في صحيحه (طبعة دار الريان ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) جـ١٠، ص٢١١ في باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم: وقال النووي في شرحه لمسلم «وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا» فمعناه أن هذا الفضل إنما هو لمن عدل فيما تقلده من خلافة أو إمارة أو قضاء أو حسبة أو نظر على يتيم أو صدقة أو وقف وفيما يلزمه من حقوق أهله وعياله ونحو ذلك».

(٢٩) انظر تفسير الألوسي للآية ١٦ من سورة القصص، فموسى عليه السلام قبل بعثته كانت له رياسة في قومه، ويشهد لذلك قول الرجل الذي من شيعته «أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسًا بالأمس. إن تريد إلا أن تكون جبارًا في الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين» [القصص: ١٩].

يحكم بين الناس بالعدل والحق « يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ » [ص:٢٦]. وكما يقول ابن كثير هذه وصية من الله عز وجل لولاة الأمور أن يحكموا بين الناس بالحق المنزل من عند الله (٣٠) ويتناول لفظ الحاكم الخليفة والقاضي معًا، ولذا جمع البخاري الأحاديث المتعلقة بهما في كتاب واحد (٣١).

٧ - الحكم بمعنى القضاء والفصل في الخصومات والاختلاف بين الناس

وأغلب استخدامات لفظ الحكم في الأصول تأتي بهذا المعنى: فالله سبحانه وصف نفسه بأنه الحاكم الذي حكم بين العباد، بمعنى صاحب السلطة التي فصلت وتفصل فيما تنازعوا فيه وقضت وتقضي فيما بينهم، وهذا القضاء والفصل في التنازع يكون في الدنيا « إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ » [الزمر: ٣] (٣٢) ويكون الفصل بكتاب الله وسنة نبيه، بل إن أحد المقاصد المهمة لإرسال النبيين وإنزال الكتب معهم أن يحكموا بين الناس فيما اختلفوا فيه (٣٣). وكما يكون الفصل في الاختلاف بين الناس في الدنيا يكون في الآخرة «ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ..» [الحج: ٥٦]، حيث يفصل الله بين الناس بالثواب والعقاب، فيجمع الله أتباع الأديان المختلفة فيفصل بينهم يوم القيامة بقضائه العدل الذي لا يجور ولا يظلم مثقال ذرة « وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ

---

(٣٠) انظر ابن كثير، جـ٢٧ ص٥٤، وانظر أيضًا تفسير الزمخشري، جـ٤، ص٨٩ حيث يقول (خليفة في الأرض) أي استخلفناك على الملك في الأرض.

(٣١) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، القاهرة: دار الريان للتراث، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، جـ١٣، ص١١.

(٣٢) انظر تفصيلاً لذلك في د. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، القاهرة: دار الشروق، (١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، ص٣٤-٥١.

(٣٣) وانظر أيضًا الزمر: ٤٦ «قل اللهم فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون».

بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ » [البقرة: ١١٣].

وكما غلب معنى القضاء والفصل في الخصومات على استعمال القرآن للفظ الحكم فقد كثر أيضًا استخدامه بهذ المعنى في السنة النبوية: « فالخلافة في قريش والحكم في الأنصار » (٣٤) أي القضاء «ولا يحكم أحد بين إثنين وهو غضبان» أي لا يقضي، «وإذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد » (٣٥).

٨ ـ الحكم بمعنى الإتقان والمنع من الفساد

فالقرآن أحكمت آياته « الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ » [هود: ١] أي نظمت نظمًا رصينًا محكمًا لا يقع فيه نقص ولا خلل، كالبناء المحكم.. » (٣٦) وقد خلصها الله من الباطل الذي ألقاه الشيطان.. « فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ » [الحج: ٥٢] فأخبر سبحانه أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيره ولا يدخلها تغيير أو تبديل. وقد جاءت السنة بهذا المعنى أيضًا للفظ الحكم فمن ذلك قول ابن عباس في تفسير الآية ١٩ من سورة النساء «لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهًا.. »: وذلك أن الرجل كان يرث إمرأة ذات قرابة فيعضلها حتى تموت أو ترد صداقها، فأحكم الله عن ذلك، ونهى عن ذلك» (٣٧) فأحكم الله عن ذلك أي من أحكمته إذا منعته.

---

(٣٤) رواه أحمد في مسنده.

(٣٥) متفق عليه.

(٣٦) الزمخشري، جـ٢، ص٣٧٧ وانظر أيضًا: الطبري، جـ١١، ص١٧٩ـ١٨٠ «فالله أحكم آياته من الخلل والباطل ثم فصلها بالأمر والنهي، ذلك أن إحكام الشئ إصلاحه وإتقانه، وإحكام آيات القرآن إحكامها من خلل يكون فيها أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قبله، وأما تفصيل آياته فانه تمييز بعضها من بعض بالبيان عما فيها من حلال وحرام وأمر ونهي.

(٣٧) أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي مع شرح شمس الدين ابن قيم الجوزية، عون المعبود، شرح سنن أبي داود، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م). والحديث رقم ٢٠٩٠ كتاب النكاح باب ٢٤ ج٦.

٩ ـ الحكم بمعنى الإبانة والوضوح

فآيات القرآن منها الواضح (المحكم) ومنها المتشابه « هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ » [آل عمران:٧] (٣٨).

من خلال العرض السابق للدلالات ومعاني لفظ الحكم يمكن التأكيد على ما يلي:

أ ـ أنواع الحاكمية

بعد الإستعراض السابق للفظ الحكم في الأصول يُلاحظ أن الحاكمية وردت في الأصول علي نوعين: (٣٩)

الأول: الحاكمية التكوينية، وهي إرادة الله الكونية القدرية التي تتمثل في المشيئة العامة المحيطة بجميع الكائنات. فكل ما كان ويكون لا يخرج عن سلطان هذه الإرادة ولا يند عنها، لأنها تعني القضاء الكلي الناتج عن العلم الإلهّي العام المترتب علي الحكمة الكونية في الأفعال الإلهية.

الثاني: الحاكمية التشريعية، وهي تلك التي تتعلق بارادة الله الدينية،

---

(٣٨) وانظر أيضًا: الآية ٢٠ من سورة محمد.

(٣٩) ويلاحظ أن معنى الإرادة والأمر والقضاء والكتابة وردوا في كتاب الله بنفس معنيي الحكم هذين. أي بالمعنى القدري الكوني الديني الشرعي:

فالأمر الإلهي ينقسم إلى أمر كوني قدري ضروري الوقوع مثل قوله تعالى «إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون» [يس: ٨٢]، وأمر ديني شرعي اختياري الوقوع مثل قوله تعالى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان» [النحل: ٩٠]. وكذلك القضاء فمنه قضاء كوني قدري ضروري الوقوع لا يتخلف، ومنه قضاء شرعي، فالقضاء الكوني مثل قوله تعالى «إذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون، والقضاء الديني مثل قوله تعالى «وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه وبالوالدين إحسانا» [الإسراء: ٢٣]، والكتابة في القرآن منها كوني قدري، ومنها ديني شرعي. فمثال النوع الأول قوله تعالى «كتب عليه أنه من تولاه فانه يضله [الحج:٤] والكتابة الدينية مثل قوله تعالى «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم...» [البقرة: ١٨٣].

انظر في ذلك: علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، مختصر شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الاسكندرية: دار عمر بن الخطاب، (د.ت.)، ص١٤. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، القاهرة: مكتبة ابن

وتتمثل هذه الإرادة في تصور عقدي عن الله والكون والإنسان ونظرية الشريعة العامة حيث تكون العبادات جزء منها، بالإضافة إلي النظرية الأخلاقية (٤٠)

وعلى قدر اتباع الإنسان وتحاكمه إلى حاكمية الله التشريعية وإرادته الدينية يكون الانسجام والتوافق والتجاوب مع الكون من حوله الذي يخضع بدوره لإرادة الله. ويكون الإنسان بذلك خاضعًا لإرادة الله اختياراً باتباع قانونه الشرعي في حياته الاختيارية، كما هو خاضع لإرادة الله الكونية وتابع لقانونه الطبيعي في حياته الجبرية(٤١).

ب - مقاصد الحاكمية

كما قدمت فإن الحاكمية التشريعية عبارة عن تصور عقدي عن الله

= تيمية ط٣: (١٤٠٣هـ)، ص٥٨-٦٢ مجلد ٨. محمد السيد الجليند، **مسألة الخير والشر بين المعتزلة والأشاعرة**، رسالة دكتوراه غير منشورة - كلية دار العلوم، القاهرة: (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ص٥٢-٦٣.

(٤٠) ووفقًا لهذا التعريف يصير تعريف الحكم الشرعي عند الأصوليين وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين إقتضاءً أو تخييراً أو وضعًا، يصير هذا التعريف قاصراً عن الإحاطة بمصطلح الحاكمية ولو بمعناه الثاني. فهذا التعريف يخرج من خطاب الله المتعلق بغير الأفعال كالأحكام الخاصة بذات الله وصفاته وما يتعلق بالسموات والأرض والجبال وما إلى ذلك، كما يخرج الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين ولكن ليس على سبيل الاقتضاء أو التخيير أو الوضع، كما في قوله تعالى «والله خلقكم وما تعلمون». انظر في ذلك: د. محمد سلام مدكور، **مباحث الحكم عند الأصوليين**، (د.ن)، (د.ت.)، **مناهج الاجتهاد في الإسلام والأحكام الفقهية والاجتهادية**، الكويت: جامعة الكويت (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ص٣-٣١.

وهناك فرق بين تعريف الحكم عند الأصوليين عنه عند الفقهاء، فالفقهاء يطلقون الحكم على الأثر المترتب على خطاب الشارع لا على الخطاب نفسه الذي يعتبرونه دليلاً شرعيًا. والحكم له إطلاقات تختلف باختلاف العلوم فالحكم المطلق هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، فاذا كان طريق الإثبات أو النفي هو العقل كان حكمًا عقليًا وإن كان طريق الإثبات أو النفي هو العادة الفطرية كان حكمًا عاديًا، وإن كان طريق الحكم هو الشرع كان حكمًا شرعيًا، انظر في ذلك د. أحمد الحصري، **الحكم ومصادر التشريع الإسلامي في أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار إحياء الكتاب العربي، (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ص١.

(٤١) لمزيد من التفاصيل حول هذا المعنى انظر علي سبيل المثال أبي الأعلى المودودي، **مبادئ الإسلام**، القاهرة: دار العدالة للطباعة والنشر، (د.ت.) ص٧-٢٥.

والكون والإنسان ينبثق عنه شريعة وأخلاق يتأسس عليها جميعًا نظم، وعلي هذا فان الغاية من وراء الخلق هو محض معرفة الله والتعبد له «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » [الذاريات: ٥٦]، « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » [البقرة: ٢١]. ومضمون العبادة باعتبارها اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة، وشمول نطاقها ومجالها يترك بصماته الواضحة علي إتساع شمول نطاق ومضمون الحاكمية التشريعية.

وبالإضافة إلى هذا المقصد العام والغاية الأساسية يظل للحاكمية مقصدين آخرين ظهرا بجلاء من استقراء دلالات لفظ الحكم في الأصول:

الأول: هو الفصل في الخلاف بين الناس في الدنيا والآخرة.

والثاني: المنع من الفساد وتحقيق مصالح الناس في الدارين.

جـ : مصادر الحاكمية

ويقصد بالمصادر هنا طرق ومناهج التوصل إلى الحاكمية بنوعيها والتعرف عليها، وهي مصادر ثلاثة وفقًا لدلالات لفظ الحكم في اللغة والأصول:

الأول: الكتب المنزلة.

الثاني: الأنبياء وسننهم.

الثالث: العلم الذي ينقسم إلى:

١ ـ الاجتهاد لمعرفة حاكمية الله التشريعية.

٢ ـ العلم الذي يهدف إلى التعرف على سنن الله في الأنفس (النفس والمجتمع) والآفاق (الكون)، أو بعبارة أخرى التعرف علي حاكمية الله الكونية التي تتمثل في مجموعة من القوانين أو السنن القائمة على علاقة السببية والإطراد (. فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا)

---

(٤٢) انظر في ذلك د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة، (د.ن.) ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) ص٨٩-٩٩ وانظر حول سنن الله في الأنفس والآفاق: محاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بنفس العنوان، القاهرة: ١٩٨٩/١٢/٢٨م، ١٩٩٠/١١/٢م،

[فاطر: ٤٣]. إلا أن هذا الإطراد والسببية لا يقيدان ولا ينفيان إرادة وسلطان الله المطلق.

وينحصر دور الإنسان في هذا النوع من القوانين في التعرف إليها ومحاولة إستخدامها لصالح الأفراد والمجتمعات بقصد عمارة الأرض بمعناها الواسع وتحقيق وظيفة الاستخلاف.

ويلاحظ أن ثمة علاقة تكامل بين سنن الله في الأنفس والآفاق وبين الأحكام التكليفية لإحداث النتيجة المطلوبة التي يحقق بها الإنسان وجوده في هذه الحياة، فقوله تعالى: « وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ » لا يعني ترك النفس على هواها. فقد جاء التكليف في الآية التي تليها مباشرة « قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا » [الشمس: ٧-١٠].

كما تمثل الحاكمية التشريعية بمكوناتها المختلفة (العقيدة والأخلاق والشريعة) منطلقًا وقاعدة وإطاراً ضابطًا للبحث في والتعرف على حاكمية الله الكونية.

٥ - أدوات تحقيق الحاكمية

يمكن الحديث عن أداتين أساسيتين برزتا من خلال تتبع دلالات لفظ الحكم: أولهما الأداة السياسية أو الحكم بالمعنى السياسي الذي يدور حول الأفعال التي يكون الناس معها أقرب إلي الصلاح وأبعد عن الفساد، فهذه الأداة تتأسس علي الحاكمية بمكوناتها وتهدف إلى تحقيق مضمونها بما يجسد حضور عقيدة الإسلام وشريعته وأخلاقه في واقع الحياة غير معزول عن الدنيا بحكم أنه نظام حياتي كامل يستوعب كل ما تقضي به سنة الحياة من نظام وأحكام. وعناصر الرابطة السياسية التي تتأسس علي الحاكمية وتهدف إلى تحقيقها تتكون من الخليفة وأهل الحل والعقد والرعية. (٤٢)

---

(٤٢) حول عناصر الرابطة السياسية الإيمانية انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر - رؤية إسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة العربية (١٩٨٩م) ص١٤٦-١٩٦.

وتكتسب الأداة القضائية أهمية خاصة في هذا الصدد، لما تقتضيه الحاكمية التشريعية من أن تكون التشريعات والقوانين منبثقة من مصادرها، وما يرتبط بذلك من وظيفة للقاضي والمفتي والمجتهد، بالإضافة إلى ما يمكن أن يرتبط بها من ولايات مثل ولاية الحسبة والمظالم التي يُناط بها المحافظة على قيم الجماعة ومرجعيتها.

ثانيًا : ملامح التحيّز في التعامل مع مفهوم الحاكمية

يُقصد بالتحيّز في هذا الإطار وجود مجموعة من القيم الكامنة في الأنساق المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج إلى درجة يصعب عليه التخلص منها(٤٣).

ويمكن أن نميز بين نوعين من التحيز: تحيز من داخل النسق، وآخر من خارج النسق، فمثال النوع الأول التحيز من داخل النسق العربي والإسلامي، أما النوع الثاني فيقصد به التحيز في الأنساق والمناهج البحثية الغربية. وفي نظر الباحث فان النوع الأول من التحيز أشد خطورة من النوع الثاني لما يحمله من إمكانيات تقويض البناء المعرفي الإسلامي من داخله، ويعد التعامل مع مفهوم الحاكمية مثالاً بارزًا على ذلك. فالباحث يمكن أن يميز بين أسلوبين تم بهما التعامل مع المفهوم والنظر إليه:

الأسلوب الأول: انطلق في التعامل معه من محاولة تتبع دلالات جذره اللغوية (ح.ك.م) في اللغة والأصول. إلاّ أنّ أصحاب هذه المحاولة استخدموا عدداً من آليات التحيز لتأكيد قيم ومقولات استبطنوها في أنفسهم، كما لم ينظروا إليه باعتباره مفردة في بناء مفاهيمي تتكامل أجزاؤه وتتشابك عناصره.

أما الأسلوب الثاني: فقد اعتبر الحاكمية مفهومًا «فكريًا» أي نتاج فكر بشري ومن ثم فإنه يجب دراسة الظروف التاريخية والاجتماعية التي أفرزت هذا الفكر. والباحث إذ لا ينكر أن هناك أوضاعًا تاريخية تطلبت «استدعاء» المفهوم من قبل بعض المفكرين والحركات الإسلامية، إلا أنه يظل «استدعاء» تأسس واقترن بالأصول (قرآنًا وسنة)، بعبارة أخرى فإن الأمة الإسلامية عبر تاريخها تواجه مجموعة من التحديات التي تتطلب من الفكر الإسلامي استجابة (إجتهاداً) تعد من مقتضيات المرحلة التاريخية ولازمًا من لوازمها،

---

(٤٣) د. عبد الوهاب المسيري، «إشكالية التحيز في المنهج: دعوة لفتح باب الاجتهاد»، ورقة تمهيدية لمؤتمر التحيز، القاهرة، (١٥-١٧ شعبان ١٤١٢هـ/١٩-٢١ فبراير ١٩٩٢م).

تنطلق من الأصول المنزلة لتتعامل مع الواقع من خلال إجتهاد مبدع، ومن ثم فان سبيل تقويم هذا الفكر وهذا الإجتهاد لابد أن يتم وفقًا لأساسين:

الأول: أصولي لمعرفة مدى التزام المفكر بقواعد وأسس التعامل مع النصوص والأصول المنزلة. والثاني : تاريخي ينظر إلى مدى تعبير المفكر عن التحديات التي تواجه الجماعة المسلمة في تلك الفترة التاريخية التي يعيش فيها المفكر ويتفاعل معها.

آليات التحيّز في التعامل مع الحاكمية

يمكن للباحث أن يميز بين مجموعة من آليات التحيّز التي إستخدمت في التعامل مع المفهوم والنظر إليه:

الأولى: إستخدمت في المحاولات التأصيلية للمفهوم التي انطلقت من دلالة جذره اللُغوي في اللغة والأصول، حيث تميزت هذه المحاولات بعدم الاستقصاء الكامل لدلالات المفهوم، وساد منطق الاستبعاد لخدمة قيم يستنبطها الباحث أو فهم سابق له حول المفهوم يريد أن يؤكده.

وتعد دراسات كل من د. محمد أحمد خلف الله و د. محمد عمارة نماذج بارزة في هذا السياق [٤٤]، فقد استبعد كل منهما «المعنى السياسي» للفظ الحكم كما نفهمه اليوم، وإن اختلفت بواعث كل منهما من وراء ذلك:

فالأول: نظر للإسلام باعتباره «دعوة دينية» فقط، ليس له تعلق بنظام الحكم أو الأمور العامة للبشر، فالحكم وفقًا لرأيه ورد في القرآن بمعنيين ليس غير: معنى القضاء والفصل في الخصومات ومعنى الحكمة أي العلم.

أما الثاني: فقد اختلفت بواعثه من وراء قصره للفظ الحكم التي امتلأت بها الأصول علي هذين المعنيين فقط، فقد كان يهدف من وراء ذلك نفي التناقض بين أن يكون الحكم لله وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم

---

(٤٤) د. محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، الكويت: سلسلة عالم المعرفة رقم ٧٩ (شوال ١٤٠٤هـ/ يوليو ١٩٨٤م) ، ص٣٩-٤٤.

بالمعنى السياسي في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين، إلا إنه كان قادراً على حل هذا التناقض بالبحث عن الأطراف التي قرر الله لها في كتابه نوع حكم تمارسه(٤٥).

وإذا ساد منطق الاستبعاد عند التأصيل فإنه يودي في نهاية الأمر إلى الاقتصار على بعض معاني المفهوم دون بعضها الآخر مثل النظر إليه باعتباره نظامًا قانونيًا فقط.(٤٦)

أما الآلية الثانية التي استخدمت في العامل مع الحاكمية فقد خلطت بين الحاكمية بالمعنى السياسي أي نظام الحكم وبين الحكم بما أنزل الله بمعنى اختصاص الله بالتحليل والتحريم في أمر العبادة والدين (الحاكمية التشريعية) (٤٧)، فالحكم بالمعنى الأول وإن كان عند أهل السنة والجماعة من الفروع إلا أنه بالمعنى الثاني عندهم من الأصول التي مدار الدين عليها، ومن ثم فعدم إقامتها يعد هدمًا لركن من أركان الدين، بل هدم للدين كله.

وبالإضافة إلى هذا الخلط بين المعنيين (الديني والسياسي) فإن هناك محاولة لفك الارتباط بينهما بما يؤدي إلى نوع من العلمانية التي تلتقي في جوهرها مع محاولة د. خلف الله وإن لم يقصد أصحابها ذلك. بعبارة أخرى فإنه لا يمكن الحديث عن حاكمية لله بالمعنى التشريعي دون الحديث عن نظام تتجسد فيه هذه الحاكمية ويتأسس عليها تعامله الخارجي والداخلي.

= التكوين التاريخي لمفاهيم: الأمة ـ القومية ـ الوطنية الدولة والعلاقة فيما بينهما، ندوة القومية العربية والإسلام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٨١م) د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص٣٤ـ٥١.

(٤٥) انظر تفصيلاً لذلك مبحث الحاكمية والاستخلاف.

(٤٦) انظر: فهمي هويدي، حتى لا تكون فتنة، القاهرة: دار الشروق، (١٤١٠هـ/١٩٨٩م)، ص١٩٢ـ١٩٥. د. أحمد كمال أبو المجد، «المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة» بحث في ندوة التراث وتحديات العصر (الأصالة والمعاصرة)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٨٥م).

(٤٧) د. محمد عمارة مرجع سابق.

(٤٨) انظر شرحًا لتلك الآلية في : جمال سلطان، جذور الإنحراف في الفكر الإسلامي الحديث، برمنجهام: مركز الدراسات الإسلامية .(١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، ص١٦٣ـ١٦٤.

ويرتبط بتلك الآلية آلية أخرى تحاول سحب المفهوم - مفهوم الحاكمية - إلى بعض متعلقاته (٤٨)، ويقصد بذلك محاولة جر الحديث إلى جزئيات ذوات حساسية واقعية كمسألة حكم من لم يحكم بما أنزل الله أو من رضِيَ بغير حكم الله، وإيثار الخلاف وتوسيعه حولها.

والذي يتوجب الإشارة إليه هنا، أن هذه الجزئية، كتفريع على قضية «الحاكمية»، هي مطلب مشروع، بوجه عام، ولا مشاحة فيه، إلا أننا ينبغي أن نلاحظ عدة أمور:

١ - أن سحب النقاش والحوار بداية إلى الفرع قبل الأصل هو أمر يسئ إلى الأصل، وإلى فهم المتلقين له.

٢ - أن هذه الجزئية التفريعية، يحكمها التطبيق وملابسات الواقع، أكثر مما يحكمها التصور المحض أو الحكم النظري، فكل حالة لها خصوصياتها التي تستوجب نظراً واجتهاداً، بخلاف أصل القضية (الحاكمية) فهي تصور واعتقاد وديانة، من قبل التطبيق وبعده.

٣ - إن البحث في ماهية الحاكمية وشرعيتها وموقعها من عقيدة المسلم وسلوكه وحركته الاجتماعية، ودلائلها من كتاب الله، ومجالات فعلها ونحو ذلك، هو مبحث يختلف تمامًا عن مبحث من نقض هذا الأصل أو خالف فيه، والاتفاق على معنى في أحدهما لا يستوجب الاتفاق في الآخر، وكذلك الاختلاف حول أحدهما لا يستوجب في الثاني.

الآلية الثالثة: تم فيها الربط بين مفهوم الحاكمية وبين بعض الظروف والملابسات التاريخية (واقعة التحكيم بين علي ومعاوية ورفع الخوارج فيها شعار «لا حكم إلاّ لله»، أو فكر بعض المفكرين الإسلاميين (المودودي وسيد قطب) أو فكر بعض الجماعات الإسلامية (التكفير والهجرة - الجهاد....)، أو بعض المفاهيم والمصطلحات الأجنبية ذوات المضمون المدان والمرفوض (الثيوقراطية والكهنوت ... الخ). وبعبارة أخرى فقد تم في هذه الآلية «شخصنة» المفهوم أي ربطه بأشخاص معينين (أفراداً أو جماعات) أو

مفاهيم معينة في ظروف تاريخية وسياسية معينة، تمهيداً لضربة أو الهجوم عليه، وهذا الربط بين المفهوم وبين ظروف تاريخية محددة يجعل منه مفهومًا «تاريخيًا» وليس «أصوليًا» بما يجعل محاولة استدعائه لمعالجة واقع جديد مدان ومرفوض (٤٩).

١ ـ الحاكمية والخوارج: كثيراً ما يجد القارئ أن الحديث عن مسألة الحاكمية ينسحب تلقائيًا إلى الحديث عن الخوارج، ويجد الباحث نفسه أمام تقرير أن الخوارج هم أول من رفع شعار «لا حكم إلا لله» بالرغم من أن هذا الشعار من الآيات التي وردت في القرآن في أكثر من موضع. وبطبيعة الحال يقصد من هذا السحب إضفاء ظلال من الريبة والشك حول مفهوم الحاكمية من حيث الربط بينه وبين طائفة من أهل الانحراف والغلو في التاريخ والتراث الإسلامي. فكثير من الباحثين (٥٠) لمفهوم الحاكمية يبدأون دراستهم له حين اتفق كل من الإمام علي أمير المؤمنين، ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، على تحكيم كل من أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص في النزاع الذي كان بينهما بسبب مقتل عثمان رضي الله عنه. وفهم هؤلاء الباحثون من رفع الخوارج شعار «لا حكم إلا لله» نفى سلطان البشر في

---

(٤٩) يلاحظ انتشار مثل هذه الآلية في الصحف والمجلات السيارة وانتقل إلى المجلات المتخصصة لأن الخوض في مسألة الحاكمية والبحث في مضامينها ومشكلاتها وأبعادها، قد تحول على يد الخائضين إلى نوع من الممارسات الثقافية العامة وليس كما تحتمه طبيعة القضية وخطورتها ـ كتفريعات على إشكالية علمية دينية تشريعية صارمة.

وفيما يبدو أن إشاعة هذه الروح قد أغرى الكثيرين بالخوض فيها، وطرح الآراء المختلفة لها دونما أدنى حرج من افتقار أصحابها إلى أبسط شرائط النظر والاجتهاد الفقهي والقانوني، ناهيك عن الاجتهاد الأصولي بوصف المسألة من أصول الدين، ولعل من شواهد ذلك المنزلق أن منطق الطرح لهذه القضية قد جاء عبر المنابر الإعلامية والصحافية أو التوجه الثقافي العام أو التوجه العلماني. انظر جمال سلطان، مرجع سابق، ص ١٥٦ـ١٥٧.

(٥٠) انظر على سبيل المثال: د. محمد عماره، العلمانية ونهضتنا الحديثة، القاهرة: دار الشروق، ص ٨٠ـ٨١. فهمي هويدي، الحاكمية بين أهل الدعوة وأهل القانون، مرجع سابق، ص ١٢٨ـ١٢٩. والطريف في هذا الأمر أن أحد الباحثين يرى أن الأمويين وليس الخوارج هم أول من نادى بالحاكمية حين استدعوا الدين إلى الخلاف السياسي برفعهم المصاحف على أسنة الرماح وطلبهم للتحكيم. وهذا الرأي إنما كان لتحيز الباحث للخوارج ضد الأمويين باعتبار الخوارج ممثلي

تسيير أمورهم السياسية، ومن ثم تصبح «الحاكمية» سبيلا لنفي سلطان البشر في تسيير أمورهم الدنيوية.

وهذا الربط بين مفهوم الحاكمية وبين واقعة تاريخية محددة ينفي عن المفهوم أصالته و «شرعيته» التي يستمدها من وروده في القرآن والسنة ، كما يصير عقد الصلة بين المفهوم وبين فكر الخوارج محاولة متعمدة أو غير متعمدة لتشويه المفهوم ورفضه لارتباط الخوارج في تاريخ الفرق عند المسلمين بالغلو والتطرف وسفك الدماء بغير حق.

وفي الحقيقة فإن ما قصده الخوارج من رفعهم لهذا الشعار يحتاج من الباحث المدقق لوقفة تأمل، فهم قد رفعوا هذا الشعار رافضين به ما انتهت إليه نتيجة التحكيم، وما كانوا يقصدون به نفي سلطان البشر في تسيير أمورهم السياسية والدنيوية أو نفي أن يكون للناس أمير، فقد كان لهم أمراء وكان لهم آراؤهم في الإمامة والخلافة (٥١) ، ولكنهم قصدوا بهذا الشعار أنه لا ينبغي العدول عن حكم قد بينه الله في كتابه إلى حكم الرجال، فالله قد بين حكم الطائفة الممتنعة عن طاعة الإمام، فكيف يقبل عندئذ نصب الحكمين، وقد كان هذا رأي الإمام علي أول الأمر إلا أنه استكره على غيره

= الثورية في التاريخ الإسلامي بخروجهم الدائم على النظام القائم في مقابل الأمويين ممثلي قوى المحافظة. انظر: د. نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني: آلياته ومنطلقاته الفكرية، القاهرة: قضايا فكرية، الكتاب الثامن: (اكتوبر ١٩٨٩)، ص٦٠-٦٥.

(٥١) ربما كان الذي أثار اللبس في فهم شعار «لاحكم إلاّ لله» ما رواه بعض الشيعة، وقد كانوا على خلاف دائم مع الخوارج، أنهم كانوا يريدون، أي الخوارج، أن يقولوا لا حاكم إلا الله ولذلك أجابهم علي «نعم لا حكم إلا لله» ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لابد للناس من أمير «انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص١-١٣٧.

(٥٢) انظر: أبو منصور عبد الناصر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: موسسة الحلبي، (د.ت) ص٤٥-٥٠، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة السلام العالمية. (د.ت.) جـ٤، ص١٥٦. ففي رده على إنكار الخوارج للتحكيم يذكر «أن عليًا لم يحكم قطًا رجلاً في دين الله، وحاشاه من ذلك إنما هو حكم كلام الله عز وجل بعد أن اتفق الفريقان على الدعوة إلى حكم القرآن الكريم وقد قال تعالى «فـان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله... الآية، فلم يُخطئ عليّ إذاً في قبول التحكيم

وقبل نصب الحكمين لفهم له في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم عندما حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ في أمر «بني قريضة» فكان حكمه عدلاً موافقًا لحكم الله وقال: «حكمت فيهم بحكم الملك» (٥٢).

ولقد كان للخوارج فهم خاص لشعار «لا حكم إلا لله» رتبوا عليه نتائج استباحوا بها دماء المسلمين، وقد اعترف الإمام علي بالمبدأ (كلمة الحق) ولكنه أنكر عليهم ما رتبوه من نتائج واستخلصوه من خلاصات واتخذوه من مواقف وأفعال (أريد بها باطل) وقد كان الباطل الذي يريده الخوارج هو نسبتهم عليًا رضي الله عنه للكفر واستحلالهم الخروج عليه مما أدى بهم إلى كثير من المظالم التي استباحوها على هذا الفهم غير الصحيح (٥٣). وربما كانت مواقف الغلو والتطرف التي اتخذها الخوارج من بعضهم ومن المخالفين لهم، يرجع في كثير من جوانبه إلى تكفير مرتكب الكبيرة الذي يُعد أصلاً من أصول مذهبهم، بل إن هذا الأصل يفسر خروجهم المستمر على الأئمة والولاة القائمين في وقتهم، فالرأي عندهم وجوب الخروج على الإمام الجائر ولو أبيدوا جميعًا (٥٤). وخلاصة القول: إن محاولة ربط مفهوم الحاكمية بالشعار الذي

= بالرجوع إلى ما أوجبه القرآن. وحول الآراء السياسية للخوارج انظر على سبيل المثال: د. محمد عماره، **تيارات الفكر الإسلامي** ، القاهرة: دار الهلال ـ كتاب الهلال، (د.ت.) ص١٢ـ٤٦. د. مصطفى حلمي، **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي**، الإسكندرية: دار الدعوة، (د.ت.) ص١٥١ـ١٨١. ويرفض د. سليم العوا ما شاع عن خدعة عمرو بن العاص لأبي موسى الأشعري في تثبيت معاوية وخلع علي من إمامة المسلمين، ويرجح أنهما قد ردا الخلاف بين الطائفتين إلى الأمة أو إلى من مات ورسول الله عنهم راضٍ. انظر د. سليم العوا، المرجع السابق، وانظر أيضا أبي بكر العربي، **العواصم من القواصم**،تعليق وتحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة، دار الكتب السلفية (١٤٠٥هـ) ، ص١٧٥ـ١٨٢.

(٥٣) د. سليم العوا، المرجع السابق، ص١١٤.

(٥٤) فالخارجي هو كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان في كل زمان. انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، على هامش كتاب **الفصل في الملل والنحل** لابن حزم، ص١٢٢ـ١٢٣.

رفعه الخوارج (لا حكم إلا لله) الذي كان عنوانًا عليهم، لا تشهد لأصحابها بل هي شاهدة عليهم من جهة أن رفع الخوارج لهذا الشعار كان مقصوداً به رفض النتيجة التي انتهى إليها التحكيم ولم يكن رفعه له تعلق بنفي سلطان البشر في تسيير أمورهم الدنيوية وفقًا لمفهوم الإستخلاف (٥٥) بعبارة أخرى فقد كان طرح الخوارج للمسألة من قبيل وضع الشي في غير موضعه وإنزال النصوص على غير منازلها، أو كما يعرف الأصوليون غلط في تحقيقه مناط الحكم (٥٦).

٢ ـ وكما عمد بعض الكتاب إلى الربط بين مفهوم الحاكمية وبين تيار الغلو في التاريخ الإسلامي (الخوارج) فقد عمد بعضهم الآخر إلى الربط بين المفهوم وبين تيار الغلو في تاريخنا المعاصر (التكفير والهجرة أو جماعة المسلمين كما تُطلق على نفسها)، وكان الهدف من وراء ذلك إيجاد قطيعة نفسية وشعورية تحول دون الاعتراف به ومن ثم رفضه.

٣ ـ أما الربط بين الحاكمية وبين فكر بعض المفكرين الإسلاميين فمعناه الربط بينه وبين بعض أفكارهم الأخرى التي كانت محل جدل وقبول ورد من البعض الآخر، وبعبارة أخرى فالباحث يرى ضرورة التمييز بين إجماع الفكر الإسلامي حول الاعتراف بأن «الحاكم هو الله» كما سيتضح في هذا الفصل بعد ذلك (٥٧)، وبين النتائج التي رتبها البعض على ذلك من نظرة للواقع: واقع المسلمين وواقع نظمهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ونعته بوصف الجاهلية (٥٨).

---

(٥٥) انظر هذه الرواية التي أوردها الطبري في تاريخه: «فقد سألهم ابن عباس ما نقمتم من الحكمين: وقد قال الله عز وجل (إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما) فكيف بأمة محمد صلى الله عليه وسلم، فقال الخوارج: ما جعل حكمه إلى الناس، وأمر بالنظر فيه والإصلاح له فهو إليهم كما أمر به، وما حكم فأمضاه فليس للعباد أن ينظروا فيه. حكم الزاني بمائة جلدة، وفي السارق بقطع يده، فليس للعباد أن ينظروا في هذا...» أبو جعفر محمد بن جرير الطبري تاريخ الأمم والملوك، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (د.ت.) جـ٤، ص٦٦ .

(٥٦) جمال سلطان، مرجع سابق، ص١٦.

(٥٧) انظر ص٦١ من هذا الفصل.

(٥٨) انظر فصل الجاهلية من هذه الدراسة.

٤ ـ وأخيراً وليس آخراً فإن سحب المسألة إلى مصطلحات أجنبية دون أن يكون ثمة داع منطقي لذلك الجذب وأيضًا دون معالجة أصيلة لقضية الحكم ـ في الإسلام بوصفها مسألة تتعلق بدين متميز ذي خصائص عقيدية وإنسانية تختلف عن الديانات الأخرى يثير إشكالات عدة. فمصطلحات مثل «الثيوقراطية» أو الحكم الديني أو «الكهنوت» وما شابهها ليس ألفاظًا لغوية ذات دلالة مباشرة تحمل معنى محدود وبسيط التكوين، وإنما هي مركبات لغوية تختصر دلالات دينية وفلسفية متداخلة ومتشعبة، وتختزل معطيات كم هائل من الأحداث والموروثات التاريخية المتراكمة في بناء حضاري ما، وأيضًا كرمز إلى وضعية معينة لتطبيق دين معين في منظومة فكرية معينة تضبط نمطًا حضارياً معينًا [٥٩].

إن مصطلحات مثل الثيوقراطية، والكهنوت، والحكم الديني، ورجال الدين، هي كما سبق وأوضح الباحث، مصطلحات أوروبية تركبت في منظومة الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر حسب معطيات الديانة المسيحية وبعض مشكلاتها التاريخية وصراعاتها مع تحولات سياسية واجتماعية وقعت في التاريخ الأوروبي القديم والحديث.

---

(٥٩) جمال الدين سلطان، مرجع سابق.

المبحث الثاني
الحاكمية ومفهوم الشرعية

أولاً: علاقة الحاكمية بالشرعية الإسلامية
ثانيًا: مستويات الحاكمية

المبحث الثاني
الحاكمية ومفهوم الشرعية

مفهوم الشرعية مثل باقي مفاهيم العلوم الاجتماعية لايوجد إتفاق حول تعريفه ، فهناك تعدد في المسميات واختلاف في التعريفات لهذا المفهوم ، فالبعض يطلق على مفهوم-الشرعية اسم الشرعية السياسية ، والبعض الآخر يميز بين مفهوم الشرعية والمشروعية بإعتبار الأولى تتعلق بالجانب السياسي أي علاقة الحاكم بالمحكومين ، بينما تختص الثانية بالجوانب القانونية حيث تصير مرادفة لسند قانوني أو نص أو قاعدة تبرر الحق أو الإذعان والحركة والتصرف.

ويمكن إضفاء أوصاف أخرى للفظة « الشرعية » فيكتسب المفهوم بذلك معاني ودلالات جديدة مثل: الشرعية الثورية، والشرعية الإشتراكية، والشرعية البرجوازية بالإضافة إلى الشرعية الدولية التي تعني تقبل المجتمع الدولي لدولة جديدة مما يرتب لها حقوق ويرتب عليها إلتزامات أو قد يشير إلى تقبل أعضاء الأسرة الدولية للنظام الدولي القائم بمؤسساته وأنماط العلاقات والتراتيب السائدة بين أعضائه (١) .

---

(١) حول التعريف بالأنواع المختلفة من الشرعية انظر: حسنين توفيق إبراهيم ، مشكلة الشرعية السياسية في الدول النامية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية-جامعة القاهرة ، (١٩٨٥م) ، ص١٤-١٧ خاصة هامش ١ ص ١٥ .

وحول تعريف الشرعية الدولية انظر

Richard A. Falk ,*External Legitemacy and Developing Nations: Quest for Model*, New York :Van Noster and Reinhold Company ,1920), p 217 - 221 .

والملاحظ إبتداءً في علاقة مفهوم الحاكمية بمفهوم الشرعية أن بعض الباحثين استخدم الأخير مرادفًا للأول، على حين إستخدم بعض القانونيين الذين كتبوا في النظام السياسي الإسلامي تعبير «المشروعية» و«المشروعية الإسلامية العليا» للتعبير عن مفهوم الحاكمية متأثرين في ذلك بالفقه الدستوري الوضعي [٢] .

وبالرغم من تقاطع مفهوم الحاكمية مع هذه المفاهيم في بعض المساحات والدلالات المنهاجية إلا أنه يظل للمفهوم خصوصيته وتميزه مما يقتضي من الباحث التعرض لمفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية حتي يمكن فض التداخل بين المفهومين تمهيداً لبيان الصلة أو العلاقة بينهما .

وإذا كانت الحاكمية مبدأ يعني أن الله هو الحاكم أي مصدر جميع الأحكام التكليفية والتكوينية ، فهل يمكن الحديث عن مستويات تتعلق بالمبدأ ؟

هذا المبحث يتناول البعدين السابقين، وعلى هذا فانه ينقسم إلى:

أولاً : العلاقة بين الحاكمية وبين مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية.
ثانيًا : مستويات الحاكمية .

---

(٢) انظر على سبيل المثال: د. مصطفى كمال وصفي، المشروعية في النظام الإسلامي ، القاهرة: مطبعة الأمانة (١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، د. فؤاد محمد النادي، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفكر الإسلامي، القاهرة : مطبعة دار نشر الثقافة (١٩٧٣م) . د. علي جريشة ، المشروعية الإسلامية العليا، المنصورة : دار الوفاء ،ط٢، (١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م) . أحمد صديق عبدالرحمن ، البيعة في النظام السياسي الإسلامي، القاهرة : دار وهبة (د .ت .)

أولاً : العلاقة بين الحاكمية وبين مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية

كما قدمت فإن بعض القانونيين من الباحثين الذين كتبوا في النظام السياسي الإسلامي استخدم مفهوم الحاكمية والمشروعية الإسلامية العليا للتعبير عن مفهوم الحاكمية متأثرين في ذلك بالفقة الدستوري الوضعي.

المشروعية في الفقه الدستوري الوضعي أساس النظام، وبها يعرف أن أمراً من الأمور حق وعدل أو مباح ، وتعني في بعدها الأساسي سيادة القانون ، وتطلق بالذات على خضوع الدولة بجميع هيئاتها وأفرادها لقواعد عامة مجردة وملزمة وموضوعية مقدمًا يحترمها كل من الحاكم والمحكوم على السواء، ويشمل نطاق تطبيقها جميع السلطات الحاكمة في الدولة ، فكل السلطات تخضع للقانون وتلتزم حدوده [٣] .

واختلف الفقه الدستوري الوضعي في نشأة مبدأ المشروعية بهذا المعنى ، فالبعض يُرجعه إلى اليونان ، والبعض الآخر يُرجع نشأته إلى التاريخ الذي أحس فيه الأفراد أن حماية حقوقهم وحرياتهم إنما يرتكز على ما يقدمه القانون بحكم ثباته وخاصيته في العموم والتجريد من ضمانات ، ولكن يظل «مونتسكيو» في كتابه «روح القوانين» ١٧٤٨م أول من نبه إليه كدعامة أساسية للدولة الحديثة [٤]

---

(٣) حول التعريف بالإتجاه القانوني في تعريف الشرعية انظر : حسنين توفيق إبراهيم ، مرجع سابق، ص ٢٥ - ٣٥ .

(٤) حول هذا الرأي انظر: د. محمد طه بدوي ، «بحث في النظام السياسي الإسلامي » رداً على المستشرق الإنجليزي «أرنولد» ضمن أبحاث كتاب مناهج المستشرقين في الداسات العربية المعاصرة » صادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة بالإشتراك مع مكتب التربية العربي لدول الخليج ،(١٩٨٥م)، جـ ٢ ، ص : ١٠٩ .

وهناك خلاف بين الباحثين وعلماء القانون حول منشأ المشروعية بهذا المعني فهناك من يرجعها إلى اليونان انظر على سبيل المثال : د. طعيمة الجرف، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون ،القاهرة : دار النهضة العربية ، (١٩٧٦م) ، ص ٧ .

وهناك وجهة نظر أخرى ترى أن العصورالقديمة كلها قد جهلت فكرة خضوع الحاكم لقواعد تسمو

والمتتبع لتعريفات علماء القانـــون « للمشروعية » يلاحظ أنه لايوجد اتفاق بينهم حول تسمية المفهوم [٥] ، فهم يستخدمون مفاهيـــم مثل : الشرعية، والمشروعيـــة، وسيادة القانون بمعنى واحد أو كمترادفات مما يثير لبسًا وخلطًا مرده في حقيقة الأمر أن الوضعية القانونية في الخبرة الغربية لا تعترف بأي نظام قانوني خارج إطـــار الجماعة السيـــاسية أو الدولة ومن ثم فإنها ترى الشرعية كما ترى المشروعـــية في ظل معيار واحد هو القانـــون الوضعي، و بالتـــالي تصير الشرعية والمشروعية فكرة واحدة .

بل إن محاولة الفقه القانوني الغربي المعاصر التمييـــز بين الشرعيـــة والمشروعـــية على أساس أن لفظة الشرعية يشير مدلولها الدقيق إلى شرعيـــة السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذي يستوجب التكليف بالطاعة ، وأن الشرعية لذلك تقع في جملتها في مجال الفلسفة السياسية أو «الايديولوجية»، ومن ثم في مجال سابق على مجال المشروعية التي تعني في إطار الدولة الحديثة - قيـــام السلطة من ناحية وقيـــام نظام قانوني من ناحـــية أخرى والتـــزام الأولي بذلك النـــظام في كل مـــا يصـــدر عنهـــا ، المشروعيـــة وفقًا لهذا التصور بكل قضاياها من شأن النظرية القانونية للدولة ، بينمـــا تقع الشرعـــية بكل قضاياها خارج إطارالنـــظام القانوني للدولة وهي سابقة في الوجـــود عليـــها ويحتـــكم في شأنها إلى الفلسفات التي سبقت النظام القانوني للدولة وهيأت لقيـــامه [٦]، إن هذه المحاولة في التمييز بين الشرعيـــة والمشروعية تعد غير ذات أثر حقيقي لأن الشرعية والمشروعـــية في نهـــاية الأمر من صنع البـــشر ومن ثم فإنه في ظل غـــياب

عليه وأن أول معرفة للبشرية لخضوع الدولة للقانون كان مع ظهور الإسلام وتأسيس دولته في المدينة. انظر حول هذا الرأي د. ثروت بدوي ، النظرية العامة للنظم السياسية،القاهرة: دار النهضة العربية ، (١٩٦٤م) ، ص ١١٢ - ١١٥.

(٥) حول هذه التعريفات انظر : حسنين توفيق ، مرجع سابق .

(٦) حول هذه التفرقة انظر : د. محمد طه بدوي ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ - ١١٧ .

الإيمان بإله له « حاكمية » في حياة البشر تظل الشرعية والمشروعية في إطار « الجماعة السياسية » ولا تخرج عن سلطانها ونطاق سيطرتها ، فالأهداف العليا والقيم العامة والفلسفة التي يتأسس عليها النظام كلها من صنع البشر ، فالأساس الفكري لتفسير العلاقة السياسية، بل وكل ما له صلة بالتعامل السياسي هو الرضاء والاتفاق ، فهو المحور الذي تنبع منه شرعية الأداة الحاكمة ، وإرادة الأغلبية التي يقوم عليها مبدأ الفاعلية القانونية هي المعبرة عن تلك المشروعية ، وهكذا ينتهي الأمر إلى الخلط بين الشرعية والمشروعية في ظل الدولة الغربية المعاصرة فيجتمعا عند مجرد كون السلطة – سلطة الدولة – تمارس طبقًا للقانون الوضعي الذي هو في النهاية من عمل أجهزتها .

ولقد مثل تأسيس المشروعية في النظام الإسلامي مشكلة لذلك النفر من الباحثين القانونيين ، سعوا إلى حلها بجعل المشروعية تستمد أصالتها من قيم الأمة ومبادئها التي تعلو على نصوص القوانين ونصوص الدساتير ، فهي قائمة في البلاد الإسلامية من شهادة أبنائها «ألاَّ إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله» التي تعني أن الشرع إبتداءً هو حق خالص لله.

وفي الحقيقة فإن في هذا التأسيس يكمن الفرق بين الحاكمية باعتبارها إرادة الله التشريعية والتكوينية وبين المشروعية في النظام الإسلامي ، فالمشروعية في الفقه الدستوري الوضعي الغربي يمكن أن تجد أساسها في القانون الطبيعي أو مبادئ العدالة ، إلا أنها لا يمكن أن تجد مبررها وسندها في النظام الإسلامي إلا برد الحكم والتشريع لله إبتداء (عقيدة) والطاعة وفق ما شرع (عبادة) .

وكما لايمكن تأسيس المشروعية في النظام الإسلامي إلا على الحاكمية فإنه لا يمكن توسيع نطاقها ليتصف بالعموم والشمول ، ليتناول -ليس فقط علاقة الدولة بالأفراد -وإنما علاقاتهم ببعضهم البعض بالإضافة إلى علاقتهم بالله والكون إلا بالإستناد إلى حاكمية الله باعتبار أن مضمون هذه الحاكمية كلي وشامل ويملك العديد من العناصر والتطبيقات .

وهذا يجرنا إلى حقيقة العلاقة بين الحاكمية والشرعية في الرؤية الإسلامية[7] فالشرعية الإسلامية تؤكد تميزاً في الفهم وخصوصية في الدلالة، فهي تتسم بأنها شرعية دينية ،والشرعية في جانبها السياسي والقانوني مشمولة في تلك الشرعية الدينية ، ولا يمكن فهمها إلا من خلالها، وهي بالمعنى الديني واحدة ومطلقة وتملك العديد من العناصر والتطبيقات : عقدية وأخلاقية واجتماعية وأيضًا قانونية وسياسية. فالشرع - وهو أساس الشرعية في الرؤية الإسلامية - كلي وشامل حيث تكون السياسة والقانون جزء من الدين ،كما أنه يضع حدوداً على الجانب السياسي والقانوني لمفهوم الشرعية يتميز بها عن مفهوم الشرعية في الفكر الغربي .

الحاكمية وفقًا لهذا التصور مبدأ يعني أن الله سبحانه مصدر جميع الأحكام الشرعية بما تتضمن من تصور عقدي عن الله والكون والإنسان ، وشريعة حيث تكون العبادات جزءاً منها، وأخلاق سواء ظهر حكمه مباشرة من النصوص التي أوحى بها إلى رسوله أم اهتدى المجتهدون إلى حكمه في فعله بواسطة الدلائل والأمارات التي شرعها لاستنباط أحكامه .

الحاكمية إذن مبدأ يتحدد مضمونه من خلال مفهوم الشرعية أو الشريعة بشمول نطاقها واتساع مضمونها ، ويعضد من هذا الفهم الأساس اللغوي لكلا اللفظتين الشريعة والشرعية [8] فبينهما جناس

---

(٧) حول مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية انظر على سبيل المثال: د. حامد ربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، القاهرة : دار الشعب ، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ٢١٠-٢١٢ . د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٢٤٧ - ٣٦٢ ، د. توفيق الشاوي ، سيادة الشريعة في مصر ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربي، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، د. علي جريشة،مصادر الشرعية الإسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية، القاهرة: مكتبة وهبه، ط٢ : (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) ، لنفس المؤلف : أصول الشرعية الإسلامية - مضمونها وخصائصها ، القاهرة: مكتبة وهبه ، ط ٢ : (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م). لنفس المؤلف أركان الشريعة- حدودها وآثارها،القاهره :مكتبة وهبه، ط ٢ : (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧١م) بالإضافة إلى هامش ٢ من هذا المبحث.

(٨) الشريعة والشراع والمشرعة المواضع التي ينحدر منها الماء ، وبها سمي ما شرع الله

ناقص لفظًا ومعنى ،وكلاهما مصدر من فعل واحد (شرع) ، وهو فعل يفيد البدء في السير على أساس من سبق التنظيم كما يتضمن البيان لمورد الدين وما سنه الله لعباده بالإضافة إلى مايحمله من معنى الخضوع مع إظهار ذلك الخضوع وإعلانه.

فالحاكمية في جوهرها بيان لمورد الدين أي مصدره وهو الله ، الذي تتجسد إرادته الدينية في الشرعية أو الشريعة الإسلامية باعتبارها ما سنه الله لعباده من أمور دينهم ليعلنوا خضوعهم له والتزامهم به . الحاكمية مبدأ والتزام وخضوع لهذ المبدأ والتزام به ، والشريعة مضمون لهذا المبدأ ومحتوي له . ويمكن للباحث أن يمضي في هذ الطريق فيضيف أن الشريعة - ومصدرها الله- هي الحاكمة على الإطلاق والعموم على جميع المكلفين بما فيهم الرسل والعلماء والأمراء والناس أجمعين «فالله تعالى وضع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم وصغيرهم ، مطيعهم وعاصيهم ، برهم وفاجرهم ، لم يختص بها أحد دون أحد وكذلك سائر الشرائع» (٩) وقد أفادت الشريعة من أساسها الرباني في تثبيت دعائم الشرعية وتقويتها ووضوحها ويتبين هذ الوضوح من بيان مصادرها فهي تستفاد -كما قدمت - من النصوص الثابتة في كتب الله وسنة أنبيائه بالإضافة إلى الاجتهاد وما يرتبط به من مصادر ومناهج.

أما الجمع بين خاصيتي الثبات والتطور في الشريعة الإسلامية فله نتائجه وآثاره على المستوى المنهاجي والإنساني والسياسي ، مما يتطلب

= لعباده شريعة، والشرعة والشريعة في كلام العرب شرعة الماء وهي مورد الشاربة، وشرعت في هذا الأمر شروعًا أي خضعت فيه ، والشريعة والشرعة ما سن الله به الدين وأمر به . وشرع فلان إذا أظهر الحق وقمع الباطل. حول المعاني اللغوية لمادة (شرع) انظر لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزآبادي . انظر أيضًا هامش ص ٣٠٩ في د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، وهامش ٥،٤ ص ٢٧ - ٢٨ في د. علي جريشة والمشروعية الإسلامية العليا، مرجع سابق .

(٩) أبو إسحاق الشاطبي ، الأعتصام ،القاهرة : المكتبة التجارية ، (د. ت)، جـ ٢ ، ص٣٢٨.

بحثـها تفصيلاً (١٠) . ولكن يمكن القـول إجمالاً إن الشريعة تتميز بالثبات في الأصول، والمرونة في التفصيلات، فهي تجمل فيـما يتغير وتفصل فيما لا يتغير (١١).

مكونات الحاكمية

مؤدى ما سبق، أن الحاكمية تتكون من أربعة مكونات أساسية تتكامل وتتشابك فيما بينها ، ولكن يظل لكل منـها خصوصيـتها وتفردها وتميزها على المستوي المنـهاجي وإزاء الموقف منها إيمانًا وكفراً ، تصديقًا وعملاً ، وجوداً وعدمًا. (١٢).

١- الشرعية العقدية

في هذا النوع من الشـرعيـة يجتـمع نوعي الحاكـميـة (التكوينيـة والتشريعيـة) فتـتأسس الأخيـرة على الأولى . فإذا كان الخلق والتـدبير لله وحده فإن الأمر والتشريـع والحكم خاص به أيضًا ، والعباد خاضعون لأمره مطيعون لحكمه ، فالاعـتقاد بأن الله وحده الخالق الرازق وأنه وحده القائم بتدبير نظام هذا الكون يستلزم أن يكون التـشريع والمنهج الذي تقوم عليه شؤون الحياة بأمره وحده كذلك . فالرزق والحـياة والخلق والإماتة وتسخـير الشمس والقمر والحكم والملك والأمر والتشريع كل هذه وجوه مختلفة لسلطان الله وقيوميته على أمور خلقه (١٣).

---

(١٠) انظر المبحث الأول من الفصل الثاني في هذه الرسالة خاصة الجزء الخاص بالمعايير الحاكمة بين الثبات والتغير.

(١١) لمزيد من التـفاصيل حول هذه النقطة انظر على « سبيل المثال : د. يوسف القرضـاوي الخصائص العامة للإسـلام ، القاهرة: مكتبة وهبة ، ط ٣ : (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ١٩٤ - ٢٤٥ . د. عبد الكـريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعـة الإسلامية، القاهرة : دار عمر بن الخطاب، (د. ت) ، ص ٥٠ - ٥٧ .

(١٢) انظر الجزء الخاص بمستويات الحاكمية من هذا المبحث .

(١٣) حول تأسيس الحاكمية التشريعية علي التكوينية أو توحيـد الألوهية علي توحيـد الربوبية انظر بصفة خاصة كتابات سيد قطب ، وخاصة في ظلال القرآن حيث نجد أن هذه الفكرة مبثوثة في ثنايا تفسيره كله، وانظر أيضًا : د. عبد العظيم فوده ،الحكم بما أنزل الله، الكويت: دار البـحوث العلمية، (١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م) ، ص ٢١ -٢٥. د. سعيد رمضان البوطي كبرى اليقينيات الكونية وجود الخـالق ووظيفته ، دمشق : دار الفكر ، ط ٩ : =

هذا النوع من الشرعية بمثابة إعلان موقف من العقيـــدة وتحديد لوجهة أو قبـلة الممارسة أو الفعل للفرد والدولة والأمة، والشرعية في هذا الصدد قبول الاحتـــكام إلى الله ورسوله والسمع والطاعة والامتثال لكل ماجاء به، حيث تُعد شريـــعة الله معيار التمييـــيز بين الحق والباطل. ويتجسد بذلك الموقف الإيماني للحـــياة في مقابل الموقف الجاهلي الذي يجعـل لله بعض الأمر تمهيداً لنفي حاكمـــية الله الكونية والتشريعـــية فينفرد بالسلطان الإنســـان ويصبح محور الكون.؟ [١٤] . بعبارة أخرى الشرعية العقدية بمثابة « المرجعية » التي يستقي منها الفرد والأمة والدولة بنظمها ومؤسساتها تصوراتهم عن الله والكون و الإنسان والقوانـين والتشريعات التي تحدد نظام الحقوق والواجبات بالإضافة إلى القيم أي معيار الفضيلة والرذيلة [١٥] .

الحاكمية في جانبها التشريعي تصديق يحمل معنى قبول الاحتـــكام إلى الله ورسوله (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) [النساء: ٦٥] [١٦]. ويحمل معني السمع والطاعة (إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [النور:٥١]، ويحمـــل معنى الاتباع (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)[الجاثية: ١٨] ويحمل معنى «الخيرة »أي ضرورة الانقياد والتسليم (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ

=(١٤١١هـ) ص ٣٧١ - ٣٨١ .

(١٤) حول تصور الجاهلية لله انظر المقوم الأول من مقومات الجاهلية في الفصل الثالث من هذه الدراسة .

(١٥) يطلق البعض علي هذ النوع من الشرعية « شرعية التأسيس » انظر د. سيف الدين عبد الفـــتاح ، مرجع سابق ، أو الوظيفة العقـدية بجوانبها وأبعادها المختلفة. انظر حول الوظيـــفة العقـــيدية: د. حامد ربيـــع ،نظرية القيم السياسية ، القاهرة : مكتبة نهضة الشرق ،ص : ٢٠٠ - ٢٢٣ ، محمد فتحي عثمان ، دولة الفكرة ،القاهرة: مكتبة وهبة ،(د. ت.)، حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلاميـــة، رسالة ماجستير غير منشورة - كلية الاقتـــصاد :جامعة القاهرة - قسم العلوم السياســـية (١٤١٠هـ / ١٩٨٩م) وخاصة ص ٣٠١ - ٣٤٧ .

(١٦)الحاكمية في جانبـــها التكوينـــي هي الاعتقاد بأن خالق هذاالكون ومسير أموره إله واحد =

وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾[الأحزاب:٣٦].

هذا التصديق إعتقاد وموقف يتضمن رفض شرعية وجود أو هيمنة كافة العقائد والفلسفات والمثاليات السياسية الأخري من ناحية ، والتمسك بالعقيدة الإسلامية بأصولها ورفض الانحراف بها أو عنها، مع محاولة تعميق الالتزام به على المستوى العملي ولدى الأفراد والمجتمعات من ناحية أخرى .

تحديد موقف من خلال إعلان الالتزام بالشرعية العقدية من جانب الدولة هو تحديد لهويتها السياسية وهو أمر له أهميته ومقتضياته (مؤشراته) العملية على المستويين الداخلي والخارجي:

أ- يترتب على تأسيس الشرعية على سند وضعي يخضع في الأغلب للأهواء والمصالح الشخصية أن يصير للدين دور محدود ومحدد ، فهو محدد بوظيفته في خدمة أهداف السلطة السياسية وتبرير شرعيتها إستناداً لما للدين من تأثير في نفوس الجماهير ، وهو محدود بحيث ينحي الدين بشمول نطاقه واتساع مضمونه عن الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وفي المقابل فإن إتساع نطاق الدين الإسلامي وشموله يجعل الشرعية العقيدية لها هيمنتها على كافة مناحي الحياة ، إلاّ أن ما يجب التأكيد عليه في هذا الصدد أن نطاق الحاكمية يتفاوت من مجال لآخر ، فهو يضيق ويتسع في كل مجال وفقاً لكثرة أو قلة الأحكام والقيم قاطعة الثبوت قاطعة الدلالة ، بعبارة أخرى فإنه يمكن الحديث عن تبديات للحاكمية في المجال السياسي وأخرى في المجال الاقتصادي ، وثالثة في المجال الاجتماعي .. الخ ولكن يظل ضيق وإتساع الحاكمية في كل مجال مرهونًا بمدى تفصيل الشريعة في هذا المجال ووضوح القيم الحاكمة له ، وتصبح مهمة المتخصصين في كل مجال معرفي هو الوصول إلى القيم الحاكمة

= متصف بصفات الكمال ومنزه عن كل صفات النقص ،وكل ما سواه فهو معبود له ومن ثم فإنه لم يخلق هذا الكون سدي ولا عبثاً وإنما خلقه وخلق ما فيه لعبادته . ،ومن ثم فلابد أن يكون هناك يوم آخر يحاسب فيه الانسان علي قيامه بعبودية الله .

لحقلهم المعرفي عبر نظرية معرفية واضحة ومحددة [١٧] ، لتصبح هذه القيم في نهاية الأمر هي الضوابط التي تحكم الفعل والممارسة ولا يجوز الخروج عليها أو الانتقاص منها ، ويرتبط بذلك ضرورة انبثاق الأوضاع والنظم والسلوك من الشريعة عقيدةً ومصدراً ، محكومة بمقاصدها ممارسةً وحركةً وغايةً ، فالقيم الحاكمة تحمل معنى التأسيس والضبط [١٨].

ب- **المقتضي الثاني** لإعلان الالتزام العقيدي « بحاكمية الله» أن يقوم التشريع القانوني والدستوري في المجتمع والدولة على أساس الشريعة أي استناداً للمصدر الإلهيّ، فالحاكمية تعني أن يعود الناس أو السلطة في شأن وضع القوانين والشرائع المنظمة للمجتمع والدولة إلى الذين يستوحون من مصادرها أحكامهم وشرائعهم ونظمهم في مواجهة المنهج المقابل الذي يرجع فيه لعقول الناس أو عقول طائفة منهم ، وماتراه هذه العقول ملائمًا لمصالحهم بحسب إداركهم لهذه المصالح عاجلاً أو آجلاً [١٩] دون ضوابط تحد من سلطان العقل .

وهذا المقتضي له مجموعة من المستلزمات التي يُعدُّ الاعتقاد بها جزءاً من الإيمان : **أولها** الاعتقاد بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان

---

(١٧) حول القيم الحاكمة ودورها في التأسيس انظر : د. سيد دسوقي حسن ، **مقدمات جديدة في مشاريع البعث الحضاري** ،القاهرة :نقابة المهندسين، ص ١٣٥ - ١٦٥ . وحول أهمية النماذج المعرفية في توليد علوم إسلامية انظر : د. عبد الوهاب المسيري ، **النماذج المعرفية والابداع العربي**، ورقة غير منشورة .

(١٨) تعد تفرقة الشاطبي في موافقاته بين الرجوع الإستظهاري والرجوع(الأنتقائي للشريعة) محدداً مهمـا ومعياراً فاصلاً في هذا النطاق : انظر : أبو إسحاق الشاطبي ، **الموافقات في أصول الشريعة** ،القاهرة : دار الفكرالعربي ، (د.ت .) ج٣، ص ٧٨ . وحول مؤشرات كل منهما ومقتضياته انظر : د. سيف الدين عبدالفتاح مرجع سابق ، هامش ٤٠ ص ٣٢٨ - ٣٣٠

(١٩) انظر المقوم الثاني من مقومات الجاهلية . والعلاقة بين الوحي والعقل في المبحث الثالث من هذا الفصل.

لحركة الحيـــاة بما يعنـــيه ذلك من نفي الأفضلية أو المساواة بين شريعـــة الله وأي شريعة أو قـانـــون آخر. [٢٠] وثانيها : بطلان كافة التشريعات والقوانين المناقضة لشريعة الله [٢١] .

جـ - المقتضي الثـــالث : هو بناء الكيان أو المجتمـــع الملتزم بالعقيدة [٢٢] ، فالغاية الأساسية لعملية إنزال العقيدة في الواقع التطبـــيقي في صورة واقع حي يعني تمكـــين الفرد والمجتمع من تحقيق ذاتيتهما المسلمة ، وأن يعيشا العقيدة والمنهج الإلهي المنبثق عنهما ، فلا يمكن أن يتصور أن يحقق الفرد والمجتمع ذاتيتـــهما المسلمة وأن يمارسا إيمانهما وإسلامها حق الممارسة في وسط بيئة غير إسلامية أو في وسط بيئة غير صديقة .

وتمثل الحاكمية وفقًا لذلك حضور عقيدة الإسلام في واقع الحيـــاة غير معزولة عن الدنيا وتلامس هذه الحياة في جميـــع ثناياها وتفاصيلها بحكم أنها تعبير عن نظام حيـــاتي كامل يستوعب كل ما تقضي به سنة الحياة من نظم وأحكام .

فالبدء بالعقيـــدة يعني ترجمتها في صورة حية وأفراد يعيـــشون بهذه العقيدة وبناء جماعي وأمة تعيش بها ، وبناء الأمة بأنظمتها بالعقيدة،

---

(٢٠) انظر حول هذه النقطة : عبد الرحمن عبد الخالق ، الحد الفاصـل بين الإيمان والكفر ، الكويت: دار القلم ، ط ٦ : (١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م) ، ص ٤٧ . د. يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلو في التكفـير، المسـلم المعاصر عدد ٩ (محرم ١٣٩٧هـ)، ص ٥٣ - ٩٠. د. محمد نعيـــم ياسين، الايمان: أركانه - حقيقته - نواقضه ،القاهرة : مكتبة الزهراء ، (د.ت.)وحول قضـية تطبيق الشريعـة انظر :د. سيف الدين عبد الفـتاح ، مرجع سابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٨ .

(٤) حول نظرية البطلان في الشريعة انظر : د. علي جريشة ،المشروعية الإسلاميـــة العليا، مرجع سابق ،ص ٢٣٣ - ٢٤٢ .

(٢٢) حول هذه النـقطة انظر: حامد عبد الماجـد ، مرجـع سابق ، ص ٣٢٤ - ٣٣٧، د. علي جريشة ، المشروعية الإسلامية العليا، مرجع سابق ، ص ١٩٥ - ٢٢٥ ، د. محمد نعيم ياسين وظيفة المؤمنين في التصور الإسلامي ، القـــاهره : دار الأمام ، (١٩٨٥م) ، ص ٣ - ٢٢ . وحول الرابطة الإيمانيـة السياسية ووظيفة الأمة وطبيعتها في التصور الإسلامي انظر : د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ،ص ١٣٥ - ١٦٥ .

وبناء العقيدة بالأمة يعني أن يكون واقع الأمة الفعلي تجسيداً لهذه العقيدة .

ويمثل الكيان البشري الحقيقة البشرية المترابطة عضوياً الذي يجمع ويترابط إنطلاقاً من العقيدة ، وهو يتكون من مجموعة من الأنظمة الاجتماعية الكلية والجزئية المترابطة والمتفاعلة والمتكاملة ،ويحدد نوع الروابط والعلاقات وطبيعة التفاعلات ثلاث خصائص تتغلغل في الكيان العقيدي فتحكم حركته : **أولها** الإيمان بالله وحاكميته التشريعية والتكوينية ، **وثانيهما** الإيمان بالرسالات التي تكون بمثابة خطة وبرنامج الحياة ، **وثالثها** الإيمان بالآخرة الذي يجعل للحياة هدفًا كبيراً يمكنها أن تسعى من أجله .

إعلان الالتزام العقيدي من قبل الدولة له أثره وأهميته على المستويين الداخلي والخارجي: **فعلي المستوى الداخلي** . فإن تحديد هوية الدولة وتوجهها يوجد قدراً من التوحد بين هوية الدولة وبين هوية مواطنيها مما يخلق أو يحقق قدراً من التوحد بين جهاز الدولة وبين رعيتها وهي حالة تعاني من فقدانها كافة النظم العربية ونظم العالم الثالث .

وإعلان الالتزام العقيدي يجعل من الالتزامات المتبادلة بين الرعية وجهاز الحكم التزامات عقدية أي تجاه الله ورسوله (حقوق الله) فمعاملة الرعية غير المسلمة تتأسس على هذ الفهم وتنضبط به (ذمة الله ورسوله) مما يجعل محاولة الانتقاص أو الانتقاص من الحقوق التي رتبها الشرع لهم تحمل في طياتها خطراً على هذا الالتزام العقيدي .

وعلى المستوى الخارجي فإن إعلان الالتزام العقيدي يحقق الإستقلالية الفكرية والثقافية والتشريعية التي في ضوئها يمكن صياغة نهج حياتي له غايات ومقاصد ومسالك وأساليب ووسائل وأدوات مختلفة مستمدة من العقيدة . كما أن الأحكام التي تنظم علاقات الدولة الإسلامية والمسلمين في المجال الخارجي تصبح ملزمة لنا نحن المسلمين، ليس من قبيل المعاملة بالمثل، وإنما منشؤها أننا مخاطبون بقواعد

الشريعة فيكون التزامنا بها أصيل وناشئ عن خضوعنا لله تعالى في أعمالنا وإعمالاً لمبدأ الحاكمية .

٢- الشرعية في جانبها السياسي (٢٣)

وهو المكون الثاني من مكونات الحاكمية الذي يبحث في علاقة الحاكم بالمواطن أو الراعي بالرعية التي تفرض على الأول إحترام المبادئ والمقاصد العليا التي تنبع من الشرعية الدينية باعتبارها مضمون الحاكمية، وتلزم الثاني بالطاعة في حدود ذلك الإحترام ، فوصف أي نظام سياسي ما بأنه إسلامي معناه أن علاقات الأمر والطاعة في المجتمع تجري على مقتضى ماجاء به الكتاب والسنة من قيم سياسية ومن أحكام قانونية في شأن تلك العلاقات ، فالإسلام يقضي بربط الالتزام بطاعة القائمين على السلطة بإلتزام هؤلاء بأحكام الشرع وهذا مؤداه سلخ السلطة من أشخاص القائمين عليها لإخضاع ممارستها لدستور مسبق هو كتاب الله وسنة رسوله. فشرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وإستمرارها بإلتزامها بالعمل على إعمال حاكمية الله ، فهو شرط بقاء وشرط ابتداء وهي سند الحكم عليها في الإنتهاء ، فالحاكم فيما يتخذه من قرارات وإجراءات وفيما يصدره من أوامر ويأتيه من ممارسات مقيد بأحكام الشريعة، وواجب طاعته من قبل الرعية مرتبط بمدى إلتزامه بالشريعة وإعماله لها ، وكلما التزم بها وجبت له الطاعة على المحكومين، وكلما خرج عنها سقط عن المحكومين واجب الطاعة له ، وذلك

---

(٢٣) حول تأصيل مفهوم الشرعية السياسية في الرؤية الإسلامية انظر على سبيل المثال: د. حامد ربيع ، المرجع السابق ، د.سيف الدين عبدالفتاح ،المرجع السابق ، د. محمد سليم العوا ،في النظام السياسي ، مرجع سابق، د. طه بدوي ، مرجع سابق ، د. فؤاد النادي مرجع سابق .

وحول الشرعية في الرؤية الوضعية انظر : حسنين توفيق ،مرجع سابق ، ص ٤٠ - ٤٤ ، ود. سعد الدين ابراهيم ،مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية في: مجموعة من الباحثين ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث ومناقشات ندوة مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، (١٩٨٤م) ص ٤٠٤.

تطبيقًا للمبدأ الإسلامي «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» (٢٤) .

ومضمون هذا النوع من الشرعية يتحدد في مكونات أربعة رئيسية :

الأول : شرعية التأهل للسلطة من حيث ضرورة توفر شروط أهلية الوظيفة السياسية أو الولاية العامة التي لابد أن تتوفر في القائم بمباشرتها (٢٥).

الثاني : شرعية إسناد السلطة والولاية من حيث توافر الطريقة والكيفية التي تعد تعبيراً صادقًا عن جوهر الحرية والشورى والرضا والاختيار والبيعة .

الثالث : شرعية ممارسة السلطة السياسية وحركتها مستهدفة تحقيق مصالح الرعية في الدارين (٢٦) .

الرابع : شرعية الخروج على السلطة السياسية بما يحقق تأسيس العقد (عقد البيعة) وممارسة الطاعة على الوجه الشرعي .

ويلاحظ ان مكونات الشرعية الثلاثة الأولى (التأهل والإسناد والممارسة) خاصة بالحاكم مباشرة ، أما المكون الأخير فهو خاص بممارسة المحكومين ضد الحاكم الخارج عن الشرعية .

٣- الشرعية في جانبها القانوني

كما قدمت فإن المقتضى الثاني من مقتضيات إعلان الإلتزام العقيدي بحاكمية الله أن يقوم الأساس الدستوري والقانوني في المجتمع والدولة على أساس الشرعية ، بعبارة أخرى ، فإن إعمال مبدأ الحاكمية

---

(٢٤) رواه مسلم .

(٢٥) وهي الشروط التي اشترطها الماوردي وغيره من كتاب الأحكام السلطانية فيمن يتولى ولاية عامة ، وكل ولاية بحسبها إلا أنهم جميعًا إشترطوا توفر شرطيّ العلم والدين للقيام بمهام أية ولاية. انظر :أبوالحسن الماوردي ،الأحكام السلطانية والولايات الدينية ،القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، ط ٢ :(١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) . أبوالمعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق و دراسة د. مصطفى حلمي، د. فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية: دارالدعوة ، (د.ت .). مصطفى منجود، نظرية الأمن في الاسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة : كلية الأقتصاد -جامعة القاهرة، (١٤١١هـ/١٩٩١م) ص٢٢٣ .

(٢٦) انظر المبحث الثاني من الفصل الثاني من هذه الدراسة.

معناه أن كل قانون نافـــذ (أو مشروع قانون) يسود الدولة الإسلامـيـة يجب أن يكون مؤسسًا على مبادئ الشريعة الإسلامية ، محققًا لأهدافها ومبادئها ومقاصدها ، وبذلك تسمو الشريعة على جميـع السلطـــات السياســية وهيئات الحكم بما فيها سلطات التقنين التشريعي ويقابل ذلك أن كل تشريع وقانون مخالف لمبـــادئ وأصول الشريعة يعد باطلاً .

وإذا كـان المكون الثاني من مكونات الحـاكمـيـة (الشرعــيــة الســياسية) يثير قضية شرعية السلطة السياسيـــة ، فإن هذا المكوّن يثير مسألة شرعية الطرف الـثاني من أطراف الرابطة السياسية الإيمانيـة :العلماء أو أهل الاجتــهاد أو أولو الأمر التشريعيـــين ويــندرج تحتهم الفقيه والمفتي والمجتهد والقاضي ووالي المظالم .

ويلاحظ في الخبرة التـــاريخية الإسلامية أنه كان هناك تميـــيز وفصل بين الجهـة التي مارست الشرعـية القانونيـة (العلماء) وبين ولاية الخلفاء والأمراء، أو بعــــبارة أخرى اتسمت الخبرة التــاريخية الإسلامـيـة «الفصل العضوي» بين السلطتين التنفيذية والتـشريعية أو القانونية، وكان فصلاً قويًا بدرجة حالت في أغلب الأحيان دون إغتصاب الحكام حق الاجتهاد أو سلطة التشريع بالرغم من إغتصابهم سلطة التنفيذ (٢٧).

الشرعـية القانونيـة في الخبرة الإسلامـية تتصف بمجموعة من السمات والخصائص أهمها :

أ- أنها شرعية متعددة تعبيرها الواضح تعدد المذاهب، والـتعدد في المذاهب الفقهيه هو نتاج طبيعي لمفهوم الحاكمية ، أي نسبة الشريعـــة لله. فبناء على هذا المبدأ يكون كل ما يقدمـه البشر منفردين أو مجتمعين هو

---

(٢٧) حول الفصل العضـــوي بين السلطتـــين التشريعيـــة والتنفيذية في الخبرة الإسلامـية وآثاره علي تقييد السلطات والتي سيقوم الباحث بدراستها تفصيلاً انظر : د.توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، المنصورة :دار الوفـــاء ،(١٤١٢هـ/١٩٩٢م) .د. حامـــد ربيع ، سلوك المالك ،مرجع سابق. طارق البشـــري، منهج النـظر في النظم الســياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي ، مالطا : مركز دراسات العـــالم الإسلامي (١٩٩١م)، ص ٨٤ - ٩٠ .

تفسيرات للمبـــادئ الإلهية الخالدة وإستنباط منها أو قياس عليها وكل ذلك نتيجة جهد بشري فكري وعقلي ، ولا يتعدى نطاق الاجتهاد .

وهذا الـتـعـدد يبقى للآراء الأخرى صفتها الشرعيـة ، طالما إستنـدت إلى الحاكمية وانطلقت منها ، مما يسمح بترجيح أحد الآراء أو الاجتـهادات في ظروف معينة وزمان معين ويرجع غيره في ظروف أخرى وأماكن أخرى .

ب- كما أنها شرعـية متجددة أو مرنة حيث أن إجتهادات الفقهـاء قابلة لأن تخضع لاجتهاد جديد ، ويترتب على ذلك نسبيـة المذاهب والاجتـهادات الفقهية، فالأحكام التي تقررها ظنية وليست قطعية بما يعني ذلك من نفي القـداسة عن هذه الاجتـهادات وإطلاق العنان للفكر البشري للبحث والاجتهاد إلى يوم الدين . وهذه النسبية هي أساس جواز تعـدد المذاهب الفقهية ودخولها جميعًا في نطاق الشريعة على الرغم من اختلافها وتنوعها وتطورها.

جـ- وأخيراً وليس آخراً فإن الشرعية القانونية في الخبرة الإسلامية شرعـية تابعة لأنها تستـمد وجودها من الـنصوص المنزلة ، ويترتب على ذلك أن المذاهب والآراء الفقهية ليست ملزمة بذاتها كما هو الأمر في القوانين الوضعـية ، فقد كان وجه مضاء ما ينتهي إليه أهل الاجتهاد والفتـيا ليس مستـمداً من ولاية عامة كانت لهم ، وإنما مستـمد من أنهم يجتهدون لبيان حكم الشرع في الأمر المعروض، ومن ثم فقد كان يستمد من الحجية أي قوة ما يستندون اليـه من دليل في إستنـباط الأحكام باعتـباره فقهًا وعلمًا. بالإضافة إلى الرضا والقبول الإجتماعي له، أي مدى مايعترف به لصاحب الرأي لدي النـاس والجمـهور من العلم والخلق. فوصول المرء إلى مرتبة الاجتـهاد لم يعرف في التاريخ الإسلامي بتولي منصب معين من مناصب الدولة أو بالحصول على لقب معين من هيئة حكومية أو مؤسسـة علمـية أو دينية رسمية، وإنما عرف المجتهدون بإقرار جمهور النـاس وجمهور

العلماء أي بشهادة الرأي العام لهم [٢٨] . وبهذا الرضا والقبول الاجتماعي يصبح الاجتهاد تشريعًا ملزمًا أو قانونًا نافذًا يلتزم به الأفراد والجماعات، وهو في النهاية رأي كاشف وليس منشئًا لحكم جديد على خلاف الشأن بالنسبة للقانون الوضعي.

الشرعية القانونية التي هي بمعني الاستناد إلى مايضفي ويبرر الصحة والمشروعية على التصرف والسلوك أو يراقبهما ويقضي بها تستمد وجودها من عناصر ثلاثة :

أ- الإفتاء [٢٩]

ويقوم به المفتي والمجتهد والفقيه المستجمعون لشرائط الاجتهاد والمضيفون إليها التقوى والسداد ، فهم في الجملة حملة الشريعة المشتغلون بها . المفتي هو من يقوم بالإفتاء من حيث هو إخبار عن حكم الله حيث يقوم بالنظر فيما ليس فيه نص صريح من الحالات والأوضاع وذلك لبيان حكم الله بشأنه مستخدمًا مناهج استخراج الدلالات الشرعية من الأحكام المنزلة ، وأهل الفتوى فيما يستخرجون من الأحكام لا يصدرون عن محض النظر الدنيوي في شؤون العباد ، إنما يصدرون في فتاواهم عن النظر في أصول الشريعة وأحكامها الثابتة ويعملون وسائل الاجتهاد المتعارف عليها بينهم من الناحية الشرعية العقلية . وبالإضافة إلى وظيفتهم التشريعية فإن الوظيفة السياسية ترتبط بالفقيه والمفتي والمجتهد إرتباطًا لا ينفصم بحيث تعد أحد أدوارهم الرئيسية في القيام بحراسة الشريعة

---

(٢٨) انظر : طارق البشري ، المرجع السابق .د. توفيق الشاوي ، المرجع السابق .

(٢٩) حول عناصر الإفتاء من فتوى ومستفتي ومفتي انظر على سبيل المثال: ـ أبو المعالي الجويني، مرجع سابق، ص٢٨٥ـ٣١٩. د. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، القاهرة: دار الإمام ، ط٣: (١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، ص١٢٩ـ١٦٣.

(٣٠) حول الوظيفة السياسية للعلماء انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، د. توفيق الشاوي، مرجع سابق.

والعقيـــدة مع تكريس حقيقه الوعي والإهتداء بها والتبصير بالحقوق والواجبات التي تتـأسس عليها (٣٠).

ب - القضاء (٣١)

القضـاء بصفة عامه جهاز يراقب المشروعـية ويقـضي بها سواء في تعاملات الأفراد أو في رقابة نشاط السلطات العامة .

ونظراً للطبيعة الخاصة للمشروعية في الإسلام (الشرعيـة القانونية) فإن القاضي في التصور الفقهي الإسلامي وإن كان يتولى وظائفه نيابة عن الإمام أو الوالي إلا أنه لا يخضـع لمن عينه فهو يستقي أحكـامه مباشرة من القرآن والسنة أو اجتهادات الفقهاء ، وهذا يعطـيـه استقلالية أكبر في مواجهة السلطتين التنـفيذية والتشريعية. فالقاضي في التـصور الفقهي الإسلامي له «أن يجتهد برأيه في قضائه ولايلزمه أن يقـلد في النـوازل والأحكام من ينتمي إلى مذهبه فإذا كان شافعيـاً لم يلزمه المصـير في أحكامه إلى أقاويل الشافعي حتي يؤديـه إجتهاد إليها ، فإنّ أداه إجتهاده إلى الأخذ بقول «أبي حنيفة» عمل به وأخذ به» (٣٢) . لذا فـقد اشترط فيمن يتولى القضاء العلم بالأحكام الشرعيـة لأنه يقضـي بها ، علماً قد يصل إلى مرتبة الاجتهـاد المطلق بما يعنيه ذلك من تداخل بين السلطتين التشريعـية و القضائية في التصور الفقهي الإسلامـي ، إلا أنه تظل رغم

---

(٣١) حول ولاية القضاء في الإسلام انظر : أبوالحسن الماوردي ،الأحكام السلطانية ، مرجع سابق، ص ٦٥ - ٧٧، عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية الكويت: دار القلم ، (١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م)، ص ٥٣ - ٥٦، ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ،الكتاب الثاني - السلطة القضائية ، بيروت :دار النفائس ، ط ٢ : (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) طارق البشري، منهج النظر ،المرجع السابق ، ومن أهم المصادر في تأصيل القضاء وأهم شروط القاضي انظر الماوردي أدب القاضي، تحقيق هلال السرحان، العراق : ديوان الأوقاف بالجمهورية العراقية ، جزءان، (١٩٧١ م - ١٩٧٢م) ، أبو بكر أحمد بن عمر الشيباني المعروف بالخصاف ، كتاب أدب القاضي، تحقيق فرحات زيادة ،القاهرة: قسم النشر بالجامعة الأمريكية ، ١٩٧٨ ، ص.٣٠-٦٧.

(٣٢) الماوردي، الأحكام السلطانية. مرجع سابق، ص٦٧.

ذلك فتـــوى المفتـــي أعظم خطراً من حكم القاضي، لأنها تعتبر شريعة عامة ملزمة تتعلق بالمستفتي وغيره، أما حكم القاضي فهو خاص لا يتعدى إلى غير المحكوم له أو عليه. إلا أنه تظل الفتوى إستشارة أو شورى غير ملزمة بينما يكتسب حكم القاضي من الإلزام مايسمح بتغيير الواقع نحو المثال (الحكم) .

ومن جهة أخرى فإن سلطات القاضي في التصور الإســلامي أوسع من سلطات القاضي في النظم الوضعية، فبالإضافة إلى قيامه ببعض وظائف السلطة التشريعية فله حرية أكبر في تقدير العقوبات والأحكام التعزيرية .

جـ - ولاية المظالم (٣٣)

ولاية المظالم مؤسسة هدفها حراسة حقوق الرعية قبل السلطة السياسية من تعدي الولاة على الرعية وأخذهم بالعنف أو جور العمـال ، فهو جهاز يتشـــكل داخل الجهاز الحاكم ويشكل قمة الرقابة الذاتية لسـلطة الدولة ، وقد استوجب حسن إعمال هذه الرقابة الذاتيــة أن يكون للرئيس الاتصال المباشر بالجمهور الذي يتعامل مع جهازه ليعرف مظالم هؤلاء من ممارسات عماله وسوء ما يسن من سياسات .لذلك فنظر المظالم ثابت في النظام الإسلامـــي لكل ذي ولاية عامة دون أن يصدر له تقليد خاص، فهو ثابت للخليفة بوصفه خليفة وهو ثابت لكل من إستعمله الخليفة من وزراء وأمراء بموجب كونهـم أمراء ووزراء ، أي دون أن يصرح لهم بالنظر في المظالم (٣٤).

وقد تبلور نظر المظالم في مؤسسة ذات وظيفة محـددة وذات نظام خاص، فـقد صار نظامًا يجمع بين سطوة الحكم وقوة سلطات التـنفيذ ، وبين تأني القاضي وحيطته في البـحث والتحقيق وتحري الحقيقة ثم الحكم ،

---

(٣٣) حول ملاية المظالم انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق، ص ٧٧ - ٩٥ طارق البشري، منهج النظر، مرجع سابق، ص٩٧-١٠٢ ، ظافر القاسمي، مرجع سابق، ج٢، ص ٥٥٣-٥٨٦ د. شوكت عليان، قضاء المظالم في الإسلام، ١٣٩٧هـ/ ١٩٨٧ ص١١٢-١١٩.

(٣٤) انظر الماوردي، مرجع سابق، البشري، مرجع سابق.

فنظر المظالم لا يستكمل إلا بحضور خمسة أصناف لا يستغنى عنهم ولا ينظم نظره إلا بهم، أحدهم :الحماة والأعوان لجذب القوي وتقديم الجرئ ، والصنف الثاني: القضاة والحكام لاستعلام ما يثبت عندهم من الحقوق ومعرفة مايجري في مجالسهم بين الخصوم، والصنف الثالث: الفقهاء ليرجع إليهم فيما أشكل ويسألهم عما اشتبه وأعضل ، والصنف الرابع: الكتاب ليثبتوا ما يجري بين الخصوم وما توجه لهم أو عليهم من الحقوق . والصنف الخامس: الشهود ليشهدهم على ما أوجبه من حقوق أمضاه من حكم فإذا استكمل مجلس المظالم بمن ذكرت من الأصناف الخمسة شرع حينئذ في نظرها "(٣٥).

٤- الشرعية في جانبها الاجتماعي

إذا كانت الشرعية السياسية تبحث في شرعية السلطة السياسية ومدى التزامها بالشرع بمكوناتها الأربعة (التأهل للسلطة ، إسناد السلطة، والممارسة والحركة ،شرعية الخروج عليها) ، والشرعية القانونية لها تعلق بالعلماء ومدى قيامهم بوظيفتهم قبل السلطة السياسية وتجاه الرعية، فإن هذا النوع من الشرعية يختص بالرعية أو بحركة الجماعة المسلمة ومدى إلتزامها بالشرع ومقتضياته وتعاطيها الحقوق والواجبات وفقًا له وإن حادت السلطة السياسية عن ذلك الإلتزام أو بعض العلماء .

فقيم الإسلام تعيش في وجدان الجماعة المسلمة وقلبها وإن انحرف واقع السلطة عنها ، فقد شهدت عهود الحكم الإسلامي انحرافات تفاوتت كثرة وقلة، خطورة وتفاهة عن بعض قيم وتقاليد الإسلام غير أن هذه الإنحرفات لم تصب هذه القيم في شئ من مضمونها ولا إحساس المجتمع الإسلامي بها ولا من التعبير المستمر في مدونات الفقه وكتب الفقهاء عن ضرورة الالتزام بها.

---

(٣٥) الماوردي، مرجع سابق، ص٨٠.

ويجد هذا النوع من الشرعية سنده في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي جعلت للأمة دوراً تشريعيًا تقوم به بجوار وظيفة العلماء والمجتهدين ف « ماراه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن »[٣٦] « ولا تجتمع أمتي على ضلالة » وقد تمثل هذا الدور التشريعي للأمة في شكلين:

الأول :الرضاء والقبول الاجتماعي لاجتهادات الفقهاء والمفتين الذي جعلها تتحول من مجرد آراء واجتهادات إلى نوع من الالزام القانوني .

الثاني : إعتماد الفقهاء والأصوليين للعرف كأحد الأدلة الشرعية [٣٧] ، فالعرف ما اعتاده الناس وساروا عليه في أمور حياتهم ومعاملاتهم من قول أو فعل أو ترك ولا يخالف دليلاً شرعيًا ولا يحل محرمًا ولا يبطل واجبًا ، «فالعادة شريعة محكمة» .

كما تجد سندها في توجه الخطاب القرآني بتكاليف الله سلبًا وإيجابًا للأمة «يا أيها الناس.. » « ياأيها الذين آمنوا » «أقيموا الصلاة » «افعلوا الخير» وخطاب الله للأمة شمل التكاليف الفردية والجماعية ، فالإسلام لا يخاطب الفرد فحسب وإنما يخاطب الجماعة في عمومها أيضًا وهناك فروض أوجبها الإسلام على كل فرد بعين وهناك فروض أوجبها الإسلام على الجماعة بجمعها وبوصفها كلاً متميزاً عن ذات الأفراد المندرجين فيها وهذه الفروض هو مايطلق عليها «فروض الكفاية »[٣٨]

---

(٣٦) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٥، ص٢٢٣ نقلاً عن د. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة، مرجع سابق، ص٢٠٦.

(٣٧) انظر على سبيل المثال : د. عبدالكريم زيدان ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ - ٢٠٧ ، الشيخ عبدالوهاب خلاف، أصول الفقه ،الكويت: دارالقلم، (١٤٠٠ هـ) ، ص ٨٩ -٩٠.

(٣٨) حول فروض الكفاية انظر: الجويني ، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٢٦٠ - ٢٦١، الشاطبي في موافقاته، مرجع سابق، جـ ١، ص ١٧٦ - ١٨١ ، ص ١٧٧ - ١٧٨ ، د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق ، ص ١٨٤ - ١٨٧ . د. سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي ، مرجع سابق، ص ٢٧١ ، هامش ٣٠ ص ٤٢٢ - ٤٢٥. جمال الدين عطية ،النظرية العامة للشريعة ، مرجع سابق ، ص٢٤٢ - ٢٤٥ .

التي تعد بمثابة واجبات إجتماعية تساهم في تماسك نسيج الأمة الاجتماعي وتشعرها بالمسئولية التضامنية وتنتهي بها إلى مرحلة الاكتفاء الذاتي على مختلف الأصعدة مما تتحول معه فروض الكفاية (التي إذا قام بها البعض سقطت عن الآخرين) إلى فروض عين على من توفرت فيه أهلية القيام بها حتى يؤديها على الوجه الأكمل إلى درجة الكفاية الاجتماعية. ولا يعني ذلك مباشرة الفروض فقط كما هو شائع وإنما العبرة بتحقيق المقصود وإنجاز المصلحة ودفع المضرة وتحقيق الطلب المراد حمله ، وعلى هذا فإن معيار القصد والغرض والمصلحة المعتبرة شرعًا تتحكم في الكم ، كم القائمين بفرض الكفاية ، إلى الدرجة التي يتحول معها فرض الكفاية إلى فرض عين (٣٩) . ومن هنا جاءت المسؤولية التضامنية والجماعية في القيام بهذه الفروض أو في الجزاء عليها فيما يعرف بالحساب الجماعي للأمم والمجتمعات، فكما أن للأفراد أجل فكذلك للأمم والمجتمعات أجل « وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ » [الأعراف: ٣٤]، وكما أن للفرد كتابه فكذلك للأمم كتابها « وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ » [الجاثية: ٢٨]. وعدم الأخذ على يد الظالم مايزال موجبًا لتزول العقاب على المجتمع كله « وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ » [الأنفال: ٢٥] (٤٠).

الشرعية الإجتماعية إذن تعبير عن مدى التزام الأمة أولاً بأحكام الإسلام وشرائعه وإن لم تلتزم السلطة بتلك الأحكام وهذه الشرائع،

---

(٣٩) حول هذه النقطة انظر بالاضافة الى مراجع الهامش السابق تقديم عمر عبيد حسن لكتاب: اخراج الأمة المسلمة ، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية سلسلة كتاب الأمم رقم ٢٠، ص ٩ - ١٠ .

(٤٠) الاحاديث في هذا المعنى كثيرة : انظر باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرمن كتاب رياض الصالحين لأبن زكريا بن شرف النووي ،القاهرة :دارالحديث ،ص ٧٦ - ٨١ وخاصة الأحاديث رقم ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧.

والتــــزام الأمة هذا يحمل في طيـاته « رادعًا إجتماعـيًا » بجعل محـاولة الخروج عن هذه الأحكام وتلك الـشرائع أمراً بالغ الصعوبة ، ذلك إن من أهم الآثار التي تنتجها الشرعية الإسلاميـة أنها - كما قدمت - تعطي للأمة وحدة فكرية وتشريعـية وادراكًا واحـداً لكل مـاله صلة بالإسلام، مما يدعم كيانها ويقوي بينها ويربط شعوبها برباط التضامن والتكافل ويحميها من مخاطر التجزئة الفكرية والسياسية ويجعل أية محاولة للخروج على هذه الشرعية تحمل عقابًا إجتماعيًا تفرضه الجماعة المسلمة على المنتهكين لحرمة شرعـيتها وشريعتـها (٤١) ، خاصـة إذا تضافر مع ذلك وتساند معـه أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ، ذلك الفرض الكفائي الذي يجب على العالم كما يجب على السلطان ، وهو كـذلك واجب على مـجمـوع الأمـة حسب الوسع يؤديه المسلم حسب طاقته (٤٢) .

فـالمعـروف هو كل مـا ينبـغي فـعله أو قـوله طبـقًا لنصـوص الشـريعـة ،والمنكر هو كل قول أو فعل لا ينبغي فعله طبـقًا لنصوص الشريعـة .الأمر بالمعـروف والنهي عن المنـــكر يخلق حـالة من الوعي الجمـاعي بالمثـاليـة الإسلاميـة التي تؤكد المســـئوليـة الجماعـية والتضـامنيـة ، ويجـعل من الجمـاعة المسلمـة كـلاً متـرابطًا وجســـمًا واحداً مما يتعين مـعه أن يحـــفظ الجسم بعضـــه بعضًا ويتداوي بذاته من داخله ، وهو مـا يضـمن للجمـاعة الإسلامـيـة أن تكون قـادرة على أن تفرز من داخلها وسائل حمايتها الذاتية ووسائل تجددها. وكون الأمر بالمعروف والنـهي عن المنكر واجبًا شرعـيًا يعني أن من أوجب واجبـات المسلم أن يحـفظ كيـانه، فـالواجب الديني في الأمـــر

(٤١) تعد حادثة الثلاثة الذين خلفوا مثالاً بارزاً في هذا الصدد ،فالقرآن يصور حال الثلاثة الذين تخـــلفوا عن الجهاد مع رسول الله وعاقبهم الرسول(ص) بمقاطعة الجماعة المؤمنة لهم، يصور القرآن حالهم بقوله «حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت » انظر الأيات ١١٧ - ١١٨ من سورة التوبة .

(٤٢) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وآثاره السياسية انظر د.سليم العوا، مرجع سابق ، ص ١٦٣-١٨٩ . د . سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٣٦٤ - ٣٧٨ ، طارق البشري، مرجع سابق انظر، ص ١٠٢ .

بالمعروف والنهي عن المنكر يرتبط بالواجب الاجتماعي ويتصل به على وجه الاختصاص ،لأن السكوت على ترك المعروف وعلى فعل المنكر يعني نشوء انتهاك الشرعية في السلوك الاجتماعي وهو يؤدي إلى إستفحال الأدواء وتمكنها من المجتمع بحيث تنفك عروة الجماعة ويفسد قوامها وتضيع مسئولية الفرد وتتحلل قوي التماسك في المجتمع (٤٣).

ويحول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مساهمة ومشاركة المواطن في العمل العام إلى واجب ديني وحق يأثم إن تقاعس فيه مع القدرة عليه ويثاب إن أداه على وجه .

ولقد مثلت مؤسسة الحسبة (٤٤) تجسيداً لواجب وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارها ولاية مقصدها الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله، وهي تمثل واجبًا عامًا على جميع المسلمين ولاتخص قومًا دون قوم، ولا يشترط لوجوبها تكليف يصدر عن الإمام أو ولي الأمر ، فحيث وجد معروف ظاهر تركه ، أو منكر ظاهر فعله فقد علق في ذمة المسلمين واجب الأمر أو النهي عنه ، وهو واجب لا يسقط عنهم إلا بالأداء، ولا يسقط إثمه عن الأمة جميعًا إلا أن يؤديها عنها البعض منها .

ثانيًا : مستويات الحاكمية

إذا كانت الحاكمية التشريعية كما قدمت مبدأ يعني أن الله سبحانه

---

(٤٣) طارق البشري ، منهج النظر ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .

(٤٤) حول ولاية الحسبة في التصور الإسلامي انظر : تقي الدين أحمد بن تيمية ، الحسبة في الإسلام ، القاهرة : دار عمر بن الخطب ، د.ت .محمد بن أحمدالقرشي، معالم القربة في أحكام الحسبة ، تحقيق د. محمد محمود شعبان و صديق أحمد عيسى ،القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٦ ، ص ٥١ - ٦٠ . د. محمد كمال أمام، أصول الحسبة في الإسلام - دراسة تأصيلية مقارنة ، القاهرة : دار الهداية ، (١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م) ص ١٣ - ٧٥ ، طارق البشري ، منهج النظر ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ - ١١٣ .ظافرالقاسمي ، مرجع سابق ، ص ٥٨٧ ٦٢١ . د. عبدالكريم زيدان ،مرجع سابق ، ص ١٦٤ - ١٩٢ ، نصر محمد عارف ، نظريات التنمية السياسية المعاصرة -دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظورالحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير - كلية الإقتصاد - جامعة القاهرة ،(١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، ص,١٩٣ نشرت ضمن سلسلة الرسائل الجامعية ، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

وتعالى هو الحاكم أي مصدرجميع الأحكام الشرعيــة بما تتضمنه من تصــور عقدي عن الله والكون والإنســـان وشريعة حيث تكون العبادات جزء منها وأخلاق، فهل يمكن الحديـث عن مستــويات تتعلق بالمبدأ خاصة إذا كان يحمل معنى التصديق والالتزام والخضوع ؟

إن جوهر فكرة المستويات فيما يخص الحاكمية ينصرف إلى المعاني التالية:

١-المستـويات داخل المفهوم، وهذا ينـصرف إلى مضمـون ومكونات الحاكـميـة (شـرعيـــة عـقـدية وأخـرى سياسيـة وثالثـة قـانونيـة ورابعـة اجتـــماعية) ونطاقها الذي يتفاوت من مجال لآخر فقد يضيق وقد يتسع .

٢- جهات تطبيق الحاكمية والعنـــــاصر الخاصة بها (الفرد والأمة والنظم -العلماء والرعية والأمراء) .

٣- إلا أن هناك معنًى من معاني مســتويات الحاكمية يغلف المعنيين السابقين ويحبط بهما يتـــعلق بالحكم الذي يأخذه الخـــارج على أحكامها (الكفـر أم الفسوق أم الظلم) .

وتجد مـستــــويات الحـاكـميـة سنــدها في تدريجيـة الايمان[(٤٥)] والكفر. فمـــا عليــــه الجمـهور، جمهور أهل السنة والجماعة ،أن الإيمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. فالإيمان على ثلاثة أقسام : قسم

---

(٤٥) حول هذه النقطة انظر : علي بن محمد أبي العز الحنفي، **مختصر شرح العقيدة الطحاوية** ،تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ،الاسكندرية ، دار عمر بن الخطاب ، (د.ت) ص١٧٢ - ١٧٣ ابي منصور عبدالقاهربن طاهر التميمي **أصول الدين**، استانبول : مطبعة الدولة ١٣٤٦ هـ/١٩٨٢م)، ص ٢٤٩ . أبن حزم الانـــدلس **،الفصل في الملل والأهداء والنحل** ، القاهرة :مكتبة السـلام العالمية، د.ت ، جـ٣، ص ١٠٥ . د. يوسف القرضاوي ، **ظاهرة الغلو في التفكير** ، مرجع سابق، ص ٧٩-٨٤، د. محمد نعيـم ياسين ، **الايمان** ، مرجع سابق ، ص ٨٥-١٠٥ عبد الرحمن عبد الخالق،**الحد الفاصل بين الايمان والكفر** ، مرجع سابق ، ص ٩ - ١٧، أبوبكر الباقلاني ، **الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به** ،تحقيق محمد زاهر بن الحسن الكوثري ، القاهرة : مؤسسة الخانجي، ط٢ : (١٣٨٢هـ /١٩٦٣م)، ص ٥٤ - ٦١. ابن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم**،القاهرة :دار الحديث ، ط ٥ : (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م) ، ص٣٢ - ٣٨ . د. سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي**، مرجع سابق ، هامش ٣٥،٣٤ ، ص ٣٢٥- ٣٢٧ .

من يخرج صاحــبه به من الكــفر و يتخلص به من الخلود في النار إن مات عليـه، وقسم يرجو العدالة لصاحبه وزوال اسم الفسق عنه ويتخلص به من دخول االنار، وقسم منه يوجب كونه صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بغير حساب، والكفر قد يكون أكبر وأصغر، كفر ينقل عن الملة وكفر معصية (كبيرة أو صغيرة) أو مجازي اعتقادي أو عملي .

وهذه التدريجية تحمل معنى التكامل والتفاعل بين العـــناصر المكونة لحقيقية الإيمان وماهيته ولاتعني التجزئ أو التبعيض ، فالإجماع منعقد بين أهل السنة والجماعة على إعتبار القول باللسان والتصديق بالجنان من حقيقة الإيمان وإن إختلفوا[٤٦] في تكييف العمل بالجوارح إن كان جزءاً من الإيمان أو مقتــضى من مقتـــضياته ولازمة من لوازمه ، وهم متفقون على ضرورة التلازم بين التصديق والعمل و إلا عُدّ الافتــراق بينهما قرينة على الرجوع الإستظهاري للشريعة لا الرجوع الإفتقاري. فالإيمان تصديق يستلزم الطاعة والانقياد وهكذا الحاكمية التي تتبع الإيمان وجوداً وعدمًا وحكمًا يجب فهمها وفق عناصر الرؤية الإسلامية للإيمان ، فالإيمان إذاً لا يتجزأ من حيث مستويــاته التي يفترض التـــكامل بصددها (التصديق والقول والعمل)، فهكذا الحديث عن مستويات الحاكميـــة ومكوناتها لا يعني إنفصالها وتمايزها وعدم تكاملها وتفاعلها، فالنقص في مستوى أو مكون لابد أن يتبعـه نقص على المستويات الأخرى، والزيادة في أحدها ينعكس على الآخرين بالضرورة.

ويظل رغم التفاعل والتكامل بين مكونات الحاكميـــة ومستوياتها هناك تمييز بينها يستند إلى تفاوت أركان الإيمان في قيمتها حيث يكـتسب التصديق مرتبة أعلى ينخرم الإيمان بفقدانه. الحاكمية وفقًا لهذا التصور لها جانـبان : جانب إعتقادي وجانب امتثال، فهي عقيدة والتزام وتصديق

---

(٤٦) وهذا خلاف نظري لا ينتج عنه أي أثر عملي ذلك أنهم متفقون في التمـييز بين أنواع الكفر وإن اختلفوا في الاسم الذي يطلق عليه . كفر عملي في مقابل كفر إعتقادي وكفرمجازي في مقابل كفر حقيقي .

وعمل، نفي الجانب الإعتقادي، أي الاعتراف بحاكمية الله ووجوب ما أنزله وعدم الاستهانة به ،كفر ينقل عن الملة لأنه يحمل معنى الجحود (٤٧) .أما جانب الامتثال ، أي ترجمة ذلك الإعتقاد إلى سلوك وممارسات وإن كان مقتضى من مقتضيات الحاكمية ولازماً من لوازمها يجب الإعتقاد بوجوبه إلا أن عدم الإتيان به لا يُعد كفراً ينقل عن الملة.

بعبارة أخرى إن عدم الاحتكام إلى شرع الله على مستوى الاعتقاد أو التصديق كفر، أما الإنحراف عن مقتضى الشرع في الحركة والسلوك والممارسة فهو ظلم أو فسق .

ويعضد من هذا الفهم آيات الحكم في سورة المائدة (٤٨) ، فمعظم المفسرين (٤٩) جروا في تفسيرهم لهذه الآيات على التمييز بين مستويين الأول يتعلق بالكفر والثاني يختص بالظلم والفسق واشترطوا في إطلاق مسمى الكفر على من لا يحكم بما أنزل الله الجحود بالقلب والإنكار باللسان والاستهانة بالأحكام والرد لما أنزل الله، ولكن من أقر بلسانه وصدق بقلبه ولم يحكم بما أنزل الله فهو ظالم فاسق .

بعبارة أخرى فالأوصاف الثلاثة اعتبارات مختلفة لحال الحاكم بغير ما أنزل الله، فلإنكاره وجحوده وصف بالكافر، ولوضعه الحكم في غير موضعه أو جوره فيه عامداً فهو من الظالمين، ولخروجه من الحق وصف

---

(٤٧) وهكذا المستحل لمعصية كافر لأنه يصدر عن اعتقاد وليس مجرد سلوك أو ممارسة .

(٤٨) وهي الايات : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ من سورة المائدة : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون »

(٤٩) انظر : تفسيرالطبري ، مرجع سابق ،جـ ٦ ، ص ١٥٧ - ١٦٤ ، تفسير ابن كثير ،مرجع سابق ، جـ ٣ ، ص ص.١١٠ - ١١٨ وتفسير الكشاف للزمخشري ،مرجع سابق ، جـ١ ، ص ٦٣٧ ، وتفسير الألوسي ، مرجع سابق جـ ٦ ، ص : ١٤٥ - ١٤٦ ابن القيم ، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ،تحقيق محمد حامد الفقي ، بيروت : دار الكتاب العربي، (١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، جـ ١، ص : ٣٣٦ - ٣٣٧. وانظر مزيداً من آراء المفسرين في: عبد العزيز البدري ، الإسلام بين العلماء والحكام ، الكويت :دار القلم ، ط ٢:(١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٦٥ - ٦٩ وانظر ايضاً تفسير المنار لرشيد رضا ومحمد عبده ،مرجع سابق جـ ٦ص ٣٢٩ - ٣٣١ .

بالفسق، ولكن يظل، رغم هذا، الخروج الدائم على مقتضيات الشرع الذي تجسده مرحلة الفسق والظلم يمكن أن ينقل صاحبه إلى مستوى الكفر لأن التصديق كما قدمت لابدأن يحمل معنى الامتثال والطاعة، فالإيمان من أركانه العمل، ولكن مقدار العمل الواجب لإظهار الحقيقة الإيمانية مما يختلف بإختلاف الظروف والأشخاص والضرورات الشرعية، وهو مقدار يحدده الظرف والمجتمع وحكم المؤمنين المخلصين الذين يقبل الله شهادتهم (٥٠) . والذي يمكن أن يشار إليه في هذا الصدد أن الفرد والجماعة في الأمة والدولة في نظمها يمكن أن يأخذ من أحكام الإسلام حسب ماتقتضيه الاحوال وموقعه في الحياة وتطوره فيها شريطة أن يؤمن ذلك الفرد وتلك الجماعة أو هذه الدولة بكل أحكام الإسلام واستمراريتها وأن يظهر ذلك الإيمان من خلال المشاركة الفعالة في كل ما يخصهم من أحكام الإسلام ، فهناك أحكام تخص الفرد تختلف باختلاف حالاته ولكن هناك أحكام إسلامية عامة تلزم كل مكلف من المسلمين ، وكذلك الجماعة المسلمة والدولة المسلمة .

بعبارة أخرى فإن موقع الفرد المسلم والجماعة المسلمة و الدولة المسلمة ومرحلتها الحياتية هما اللذان يحددان ما يخصهما من أحكام الإسلام، إلا أنه يتوجب عليهم الإيمان بباقي أحكام الإسلام، وأن يستعد كل واحد منهم للعمل ببقية الأحكام متى حانت الظروف وتهيأت الأحوال.

فالأحكام الإسلامية تنقسم باعتبار الماهية والكيفية إلى قسمين: أحدهما ماهية تلك الأحكام وثانيهما :كيفية تنفيذ تلك الأحكام، وهذان القسمان ينقسمان باعتبار الفاعل إلى ثلاثة أقسام : أحدهما أحكام

---

(٥٠) حول تأصيل هذا الرأي انظر :عبد الرحمن عبد الخالق ، الحد الفاصل ،مرجع سابق ، ص ص ٢٨ - ٣٠ .حسين بن محسن بن علي جابر، الطريق الى جماعة المسلمين ، الكويت : دار الدعوة ، (٥-١٤٠هـ/١٩٨٤م) ، ص ١٤١ - ١٥٢ ، د. سيف الدين عبد الفتاح ،مرجع سابق ، هامش رقم ٣٥ ، ص٣٢٦ - ٣٢٧ .

ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر ،وضرب مثلاً لذلك بآيات الموادعة وآية السيف ، فالأخيرة ليست ناسخة على حد قوله ، لآيات الموادعة في القرآن.

خاصة بالمسلم كفرد ، وثانيهما أحكام خاصة بالجماعة كجماعة من الأمة الإسلامية وثالثهما: أحكام خاصة بالدولة ونظمها.

ويحدد أهل الاجتهاد وأهل الحل والعقد فقه المراحل وفقه الأولويات للأطراف الثلاثة في إطار فقه فرض الوقت وفقه الحال والواقع لكل منهم، وهذا لا يعد تبعيضاً لأحكام الإسلام بل ترتيباً وتدرجًا وتكاملاً تتعلق في مجملها بكيفية تنفيذ تلك الأحكام (٥١).

والأطراف الثلاثة (الفرد والأمة والدولة بنظمها ومؤسساتها) عليهم مسؤولية تضامنية في تحويل الحاكمية إلى ممارسة حياتية وسلوك يومي لكل منهم، والإخلال بهذه الوظيفة وتلك المسؤولية على أي مستوى أو بالنسبة لأي فاعل وطرف لا ينفي مسؤولية أيٍّ الطرفين الآخرين عن تنفيذ ماهو مخاطب به من أحكام، وعلى رأس تلك الأحكام محاولة رد الطرف المنتقص للحاكمية أو الناقض لها إلى مقتضياتها ، فالشريعة الإسلامية تنفرد عن الشرائع الوضعية في أنها لا تعتمد في تنفيذها على سلطات الإدارة ومؤسسات الحكم فقط، بل تعتمد بالدرجة الأولى على مسؤولية الأفراد والأمة عن تنفيذها «فعملية التطبيق مسؤولية ووظيفة وليست السلطة والحقوق المرتبطة بها إلاّ وسائل لتمكن القائم بها من أداء مسؤوليته ووظيفته على خير وجه (٥٢) فالفرد مسؤول عن تطبيق الشريعة في خاصة نفسه وأهل بيته وفي المجتمع عن طريق اضطلاعه بمسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك الأمة من خلال قيامها بفروض الكفاية المنوطة بها لتحقيق الحاكمية ومقتضياتها.

(٥١) انظر بدرالدين عمربن عبدالله الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ،تحقيق محمد أبوالفضل ابراهيم، دارالتراث ط ٣ : (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م) ، جـ ٢، ص: ٤٢ - ٤٣.حيث يتحدث عن النسئ وهو أن كل أمر ورد يجب إمتثاله في وقت ما لعلة توجب ذلك الحكم ، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وضرب مثلاً لذلك بآيات الموادعة وآية السيف، فالأخيرة ليست ناسخة على حد قوله، لآيات الموادعة في القرآن.

(٥٢) د. جمال الدين عطية ، النظرية العامة للشريعة . مرجع سابق ، ص ٢٤٢ ومابعدها. وآيات الحكم في القرآن تتحدث عن «يحكم بما أنزل الله» ، «فمن لم يحكم بما أنزل الله ... «ويحكموك» ،«فلا وربك لايؤمنون حتي يحكموك فيما شجر بينهم » (النور :٥١) فهناك من ملك القدرة على الحكم ،وهناك من يسعي الى الحكم بما أنزل الله وهناك من يريد أن يتحاكم الى غير ما أنزل الله « يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت».

المبحث الثالث
الحاكمية والاستخلاف

أولا: التحسين والتقبيح العقليان
ثانيًا: طبيعة العلاقة بين الحاكمية والاستخلاف

المبحث الثالث
الحاكمية والاستخلاف

هذا المبحث هدفه الأساسي بيان مدى السلطان الذى يتمتع به الإنسان فى ظل الاعتراف بمبدأ «الحاكمية » أو بعبارة أخرى نوع الحكم الذى يختص به الإنسان ويستطيع أن يمارسه.

والملاحظ بداية «أن من حكم الله تعالى أن يجعل الحكم لغيره» كما قال ابن حزم [1]. وقد جرت آيات القرآن على نسبة «الحكم فى الدين» أى التشريع فى الدين لأطراف أربعة : الكتب المنزله من عند الله،[2] والنبيين المرسلين[3]، والعلماء والفقهاء والأحبار والربانيين بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء [4] ، وأخيراً يأتى الراعى [5] والرعية [6] ليحكما فى ظل عقيدة ثابتة وشريعة موحية .

وهذه الأنواع من الحكم جميعًا لا تثبت لأحد على الحقيقة ، إنما هى ثابتة لله فهو صاحب الحاكمية أو الحكم الحقيقى من خلال شريعته ، ولكن

---

(١) ابن حزم الاندلسى ، المفاضلة بين الصحابة نقلا عن د . مصطفى حلمى ، مرجع سابق ، ص ١٧٧ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : البقرة ٢١٣ .

(٣) النساء :٥٩ ،البقرة :٢١٣ .

(٤) المائدة ٤٢، ٩٥ .

(٥) النساء : ٥٨ -٥٩ .

(٦) النساء : ٣٥ .

هذا لا يمنع أن يؤتى سبحانه أو بتعبير القرآن «آتينا» الأنبياء «حكمًا» ولكن ليس حكمًا أصليًا بل فرعيًا، فالشريعة حاكمة عليهم. ثم يأتى العلماء ليكونوا حكامًا على الخلائق أجمعين، قضاءً وفتيًا وإرشاداً ونصحًا لأنهم اتصفوا بالعلم الشرعي الذى هو حاكم الحاكم أو الراعي، ثم يأتى الأمراء الذين يقومون بحراسة الدين وسياسة الدنيا، وأخيراً تكون الرعية التي هي محكومة بالشرع حاكمة به للأمراء والولاة.

والحكم أو التشريع لغير الطرفين الأولين (الكتب والأنبياء) هو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فليس لهم أن يشرعوا أحكاما مبتدأة، وإنما يستمدون الأحكام من نصوص القرآن والسنة وما نصبه الشارع (الله) من الأدلة وما قدّره من القواعد العامة. بعبارة أخرى، فالحاكمية لا تنفى أن يكون للبشر قدر من التشريع أذن به الله لهم إنما هى تمنع أن يكون لهم إستقلال بالتشريع غير مأذون به من الله فمن حق المسلمين أن يشرعوا لأنفسهم، وذلك فى دائرة ما لا نص فيه أصلاً وهو كثير وهو المسكوت عنه الذى جاء فيه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم «وما سكت عنه فهو عفو» وهو يشمل منطقة فسيحة من حياة الناس (7).

وبعد فإن هذا المبحث يدرس هذه القضية ويفصل فيها من خلال الجزئين التاليين :

الأول : يبحث القضية من خلال دراسة سيرتها التاريخية وهى القضية التى تعرف فى التاريخ الإسلامى «بالتحسين والتقبيح العقليين».

أما الثانى : فيدرس طبيعة العلاقة بين مفهوم الحاكمية ومفهوم الاستخلاف وأثر ذلك على نظام الحكم فى الإسلام .

---

(7) انظر لمزيد من التفاصيل : د . يوسف القرضاوى، بينات الحل الاسلامى وشبهات العلمانيين والمتغربين، القاهرة: مكتبة وهبة، (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص ١٦٢- ١٦٧ . د . سمير غالب نظرية الدولة وآدابها فى الإسلام - دراسه مقارنة، بيروت : المؤسسة الجامعية للدرسات والنشر والتوزيع ، (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) ، ص ٤٢، عبد الوهاب خلاف، «السلطات الثلاث فى الإسلام»، مجلة القانون والاقتصاد،(١٩٥٧م)، ص ٥٦٦ -٥٦٧، د. سليمان الطماوى، السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر الاسلامي ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ص ٣٣٢.

أولاً : التحسين والتقبيح العقليان

إن منهاج الخلافة الذى يقوم على تأسيس من الوحي، أو أساس الإعتراف بحاكمية الله أوكلت مهمة إنجازه إلى العقل، فهو أساس التكليف، وليس التكليف إلا تكليفًا بإنجاز منهج الخلافة بجعله واقعًا تجرى عليه حياة الإنسان. وإذا كان تأسيس هذا المنهاج أمراً عظيمًا بحيث اختص به الوحى فإن إنجازه أمر عظيم أيضًا، إذ هو الغاية المبتغاة، وهو أيضًا المهمة الصعبة التى حملها الإنسان فتحملها .

وبالرغم من وضوح هذه الحقيقة فى التصور الإسلامي - إذ يحتل العقل مكانة متميزة فى الإسلام - إلا أن قضية العقل والوحى- أو العقل والنص- قد شغلت الفكر الإسلامي قديمًا وحديثًا، وكلما تعرضت الثقافة الإسلامية لتحدى ثقافي أو فكري خارجى قائم على دعائم العقل نشط البحث فى هذه القضية وشهدت دفعًا جديداً واهتمامًا بالغًا، وهو ما حدث لما دخلت الفلسفة اليونانية إلى دائرة الثقافة الإسلامية، وهو ما يحدث منذ القرن التاسع عشر لما اتصلت الحضارة الغربية بالعالم الإسلامي بواسطة الغزو العسكري أولاً ثم بواسطة مدنيتها وثقافتها بعد ذلك مما أعاد طرح القضية مرة أخرى، ومنها نشأت تيارات فكرية مختلفة.(٨)

لقد أخذت هذه المسألة فى القديم جدلاً وحواراً مستمراً أخذ فى بعض الأحيان أبعاداً سياسية واضحة بالإضافة إلى أبعاده الفكرية والعقيدية وذلك بحكم الظروف السياسية التى أحاطت بمنشئه عندما احتدم الصراع بين الفرق الإسلامية وأختلفوا حول مرتكب الكبيره، فنشأ الاعتزال فى هذه الظروف باعتباره رأيًا فى الصراع الذى دار بين الفرق الإسلامية حول قضية الإمامة. (٩)

---

(٨) انظر : د . عبد المجيد النجار ، خلافة الانسان بين الوحى والعقل - بحث فى جدلية النص والعقل والواقع ،تونس : شركة الطباعة والنشر ، (د. ت) ، ص ٣٠.

(٩) حول ظروف نشأة : الاعتزال انظر : محمد صالح محمد ، الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة،

ولقد أثيرت هذه القضية فى مجال علم الكلام أولاً ثم انتقلت إلى أصول الفقه فكان لها تعلق بمبحث « الحاكم » عند الأصوليين. (١٠) إلا أن ما يجب أن يؤكد عليه الباحث أن الخلاف فى هذه المسألة، - فى القديم - اتخذ مذاهب ثلاثة وتم فى إطار الإعتراف، إعتراف الجميع، بأن الحاكم هو الله . فلا خلاف مطلقا بين علماء الإسلام أن مصدر الأحكام كلها فى الشرائع السماوية ولجميع أفعال المكلفين هو الله سبحانه وتعالى، إنما كان محل الخلاف بينهم هو طريق إدراك حكم الله أو بما يعرف حكم الله فى غيبة الوحى أو النص، أو بعبارة أخرى فإن مدار الخلاف بين المذاهب الثلاثة التى عبرت عن هذه المشكلة (المعتزلة والأشاعرة والماتريدية)(١١) كان حول النطاق أو المجال أو المساحة التى يستقل بها العقل أو الوحى من دون الآخر فى إدراك الحق وتقدير قيمة الأفعال الإنسانية من حيث الحسن والقبح، ومن ثم

رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة - قسم الفلسفة،(١٣٩٤هـ/١٩٧٤م) ص ١٦ -٣٥ ويذكر الباحث سببًا آخرًا له أهميته فى نشأة الاعتزال ألا وهو الدفاع عن عقائد الإسلام ضد عقائد اليهودية والنصرانية والديانات الفارسية القديمة. انظر توضيحًا وافيًا لهذه النقطة في د. محمد عماره : **تيارات الفكر الاسلامي**، مرجع سابق ، فصل المعتزلة وخاصة ص ٩٤-١٢٢ .

(١٠) لمزيد من التفاصيل انظر : ابو حامد الغزالى ، **المستصفى من علم الاصول** ، المطبعة الاميرية ببولاق مصر، (١٣٢٢ هـ)، جـ١ ، ص٥٥ -٦٥ ، محب الدين بن عبد الشكور ،**فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه** ، على هامش المرجع السابق ،جـ ١، ص ٢٥ -٥٤ . محمد بن على بن محمد الشوكانى ،**إرشاد الفحول إلى الحق من علم الاصول** ، القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبى (١٣٥٦هـ/١٩٣٧م)، ص٧ -٩، محمد الخضرى ، **أصول الفقه** ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى، ط ٦ : (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م) ، ص٢١ -٢٩ .عبد الوهاب خلاف ،**أصول الفقه**، الكويت :دار القلم (د.ت)، ص ٩٦ -٩٩ .د. محمد سلام مدكور ، **مباحث الحكم عند الاصوليين** ، (د.ت)، ص ١٦٢-١٨٣.

(١١) لمزيد من التفاصيل حول آراء هذه المذاهب انظر بالإضافة إلى مراجع الهامش السابق : عبد الحكيم بلبع ،**أدب المعتزلة حتى نهاية القرن الرابع الهجرى** ، رسالة دكتوراه غير منشوره - كلية دار العلوم - قسم الفلسفة هدى حسن جادالله ، **المعتزلة**، يافا: منشورات النادى العربى بيافا، القاهرة: مطبعة مصر ،(١٣٦٦هـ/١٩٤٧م) .محمد السيد الجليند، **مشكلة الخير والشر بين المعتزلة والأشاعرة**، مرجع سابق . محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية فى السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيه** ، (د.ت)،ص ١١٨- ١٥٠ . أحمد أمين ، **ضحى الاسلام** ، القاهرة : مكتبة النهضة العربية ، ط ١٠: (د .ت)،ص ٢١ -٢٠٧ .

القدرة على الإيجاب بالنسبة للإنسان من حيث النهى أو الإتيان بالفعل:

فالأشاعرة قالوا إن الأفعال لا تحسن ولاتقبح إلا بأمر الشارع أو نهيه ، وليس لها فى ذاتها ولا لأمر خارج عنها صفة تكسب بها صفة الحسن أو القبح، بل إنهما، أى الحسن والقبح، تابعان لأمر الشرع ونهيه، فالشرع فى أمره ونهيه مثبت لا مخبر.

اما المعتزلة فيرون أن العقل فى نفسه حسنًا أو متجاذبين فيه أو لصفة حقيقية فيه، ومن ثم فإن بإمكان العقل أن يحكم حكمًا كليًا على بعض الأفعال بالحسن أو القبح لما بدا من نفعها أو ضرها ،والشرع فى تحسينه وتقبيحه للأشياء مخبر عنها لا مثبت لها، والعقل مدرك لها لا منشئ.

أما الماتريدية وهم مذهب وسط بين أهل الإعتزال والأشاعرة فيرون أن للأفعال صفة حسن أو قبح يمكن أن يستقل العقل بإدراكها، ولكن لا يلزم أن تكون أحكام الله فى أفعال المكلفين على وفق ما تدركه عقولهم فيها من حسن أو قبح.

وإذا كان منطلق البحث فى القضية بالنسبة للمذاهب الثلاثة هو منطلق عقدى يتعلق بتنزيه الله وإثبات صفة الكمال المطلق له وتم فى إطار اعتراف الجميع بحاكمية الله، إلا أن هذا المنطلق العقدى إختلط أمره بمضاعفات طارئة تسبب فيها وضع الصراع المذهبى الذى اختلط بالسياسي بين المسلمين مما جعل المسألة تتأثر بالهوى والنزعة المذهبية الضيقة، وساعد على ذلك الخلط بين محاور ثلاثة لهذه المسألة: (١٢)

الأول : قيمة الأفعال الإنسانية من حيث إنطوائها على قيمة ذاتية، فنفى هذه القيمة يؤدى إلى حرج عقلي وديني عظيمين، وتلك القيمة التي تنطوي عليها الأفعال تندرج ضمن المشيئة الإلهية الشاملة، فهى قيمة من تدبير إلهي، وليست من مقتضيات الحركات والأفعال إستقلالاً عن ذلك التدبير.

الثاني: الجهة التى لها صلاحية التقدير لتلك القيمة كشفا وإضفاءً

---

(١٢) انظر عبد المجيد النجار ، مرجع سابق ، ص ٥٧ -٦٦

،أهي الوحي أم العقل ؟ فالوحي هو المصدر الأول الذي يكشف عن تلك القيمة ويخبر عنها، ويقر الأفعال على أساسها، إلا أن الله خلق في الإنسان عقلاً وجعله مناط التكليف وهو بذلك هيأه لأن يكون على قدرة من الكشف عن قيمة الأفعال وتقديرها، إلا أن هذه القدرة التقديرية للعقل تظل قدرة نسبية محدودة لمحدودية العقل ذاته، إذ هو يتحرك في معطيات الزمان والمكان المحدودة.

الثالث: الجهة التي لها صلاحية الإيجاب فعلاً أو تركًا، أي لها الحكم الإلزامي بإتيان الفعل أوتركه بصيغة الأمر أو النهي، أهي الوحي أم العقل؟.

إن إيجاب الأفعال وترتيب المدح والذم على ذلك في الدنيا ، والثواب والعقاب في الآخرة مصدره الله تعالى وليس للعقل أن يوجب شيئا بذلك المعنى على وجه الإستقلال «فإذا تعاضد العقل والنقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[١٣] «فلا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع، فإنه من التقدم بين يدي الله ورسوله، بل يكون ملبيًامن وراء وراء» [١٤] . وأما في حالة عدم ورود الوحي فإن العقل الإنساني لاتكون له أهلية الإيجاب الذي يقتضي الثواب والعقاب لأن التقدير العقلي لما ينبغي أن يكون وما لا ينبغي أن يكون هو تقدير ظني ليست إصابة الحق فيه قطعية، إلا أن قيمته التقديرية يمكن أن تؤهله لإيجاب ظني يمكن أن يكون أساسًا للتعامل الإنساني في غياب الوحي ودون أن تبني على ذلك تبعة شرعية.[١٥]

ولكن يظل طرح القضية بهذا الشكل، أي على المستوى العقيدي والفلسفي، قاصراً عن الإحاطة بجوانبها المختلفة، وخاصة على صعيد الشريعة بما يسمح بالإجابة على القضايا العملية المطروحة وفي مقدمتها: [١٦]

---

(١٣) أبو سحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، جـ ١، ص ٨٧ -٨٨ .

(١٤) أبو إسحاق الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، جـ ٢ ،ص ٣٣١ .

(١٥) د . عبد المجيد النجار، مرجع سابق ،ص ٦٦ .

(١٦) أنظر في ذلك : د. جمال الدين عطية : **النظرية العامة للشريعة**، مرجع سابق ،ص ٢١٧.

١- دور العقل فى التوصل إلى الإيمان .
٢- دور العقل فى فهم النص وتنزيله على الواقع .
٣- دور العقل فى الترجيح بين النصوص ودرء تعارضها .
٤- دور العقل فيما لا نص فيه.

المشكلة حديثًا

بينما كان الانقسام فى القديم يدور حول طريقة إدراك حكم الله أو بما يعرف حكمه فى غيبة الوحي وتم فى إطار اعتراف الجميع « بحاكمية الله » ، فإن الإنقسام في الحديث أخذ أبعاداً متعددة ومذاهب شتى ، وأصبح مدار الأمر فيه هو الاعتراف بأن الحاكم هو الله من عدمه. وعمق هذا الانقسام وزاد فى حدته أنه تم فى ظل هيمنة الحضارة الغربية الغازية وسيطرتها وفى ظل ضعف حضاري عام للمسلمين ، وفي هذا الصدد يرى الباحث ضرورة التمييز بين تيارين أساسيين بخصوص القضية المطروحة :[(١٧)]

الأول : تيار إسلامى يعترف بحاكمية الله وإن اختلف أطرافه بعد ذلك فى تحديد نطاق هذه الحاكمية فى علاقتها بالعقل بين مضيق وموسع ومتوسط بينهما ، وهذا التيار ينطلق من النص أولاً عبر حركة اجتهاد ليتعامل مع الواقع مع اختلاف فيما بين مفكريه فى المناهج المستخدمة فى هذا الاجتهاد.

الثانى : تيار علماني لا يعترف بأن الحاكم هو الله ومن ثم فإنه أطلق للعقل دوره دون قيود أو حدود يرسمها له الشرع ، وهذا التيار لا يعلن فى

---

(١٧) يرى الباحث ضرورة إتخاذ هذ المعيار (الاعتراف بحاكمية الله) في التمييز بين تيارات الفكر فى عالمنا العربى والاسلامى من حيث إطلاق وصف الإسلامية عليها من عدمه . فعدم التنبه لهذا المعيار يؤدى إلى لبس وخطأ وخلط فى التصنيف وجمع بين بعض المفكرين في إطار تيار واحد لإتفاقهم فى بعض المقولات والافكار بالرغم من إختلافهم في المنطلقات الاساسية التى يبدأون منها ويصدرون عنها ، وخاصة فيما يتعلق بهذا المعيار الذي هو بمثابة محدد للمرجعية وأصول الشرعة التى يحتكم إليها .

انظر مثالا لهذا الخلط فى : يوسف كمال ، العصريون معتزلة اليوم ، المنصورة : دار الوفاء ، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

أغلب الأحيان عدم الإعتراف بحاكمية الله صراحة بل يتوسل إلى ذلك بوسائل مختلفة في مقدمتها:(١٨)

١- أولوية الواقع أولويه تحكيم وليس أولويه إعتبار .

٢- ارتباط فهم النص بتحقيق المقصد منه دون إعتبار لمنطوق النص .

٣- اختصاص النص بظروف نزوله وأسبابه مما يتيح أن يكون معناه محدداً بزمن تلك الظروف والأسباب .

٤- اعتبار للمصالح والنظر إلى الدين باعتباره فرعًا للمصلحة الدنيويه، وحصر زمن المصلحة فى الدنيا فقط مع تقويمها بقيمة اللذة المادية فقط(١٩).

ويلاحظ أن الفريقين وظفا الموسع من سلطان العقل فى التيار الاول، وفصائل التيار الثانى قد وظفا مقولات المعتزلة فى الحوار الدائر بين الفرقاء، خاصة أن هذه المقولات تحمل فى طياتها قابليات توظيف واستخدام :

١- اعتماد المعتزلة لمنهج التأويل فى التعامل مع النصوص التى تبدو فى ظاهرها تعارض مع ما يدركه العقل ، وإذا تضافر ذلك مع المكانة التى

---

(١٨) لمزيد من التفاصيل حول الوسائل الثلاث الأول انظر : د. عبد المجيد النجار ، مرجع سابق، ص ٨٥ - ٩٥ .

(١٩) حول هذه النقطة انظر : د محمد سعيد رمضان البوطي ، ضوابط المصلحة فى الشريعة الاسلامية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٥ : (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) ، سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى فى الخبرة الاسلامية - نظرة فى الواقع العربى المعاصر ، رسالة دكتوراه غير منشورة - كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ٣٩٥ -٤٤٤ ولمزيد من التفاصيل حول أساليب العلمانية فى التعامل مع الاسلام انظر على سبيل المثال: عبد المجيد صبح ، حقائق الإسلام بين الجهل والجحود ، المنصورة : دار الوفاء ، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) د.يوسف القرضاوى ، بينات الحل الاسلامى وشبهات العلمانيين والمتغربين، مرجع سابق، د. توفيق الواعى ، أوهام العلمانية حول الرسالة والمنهج ،المنصورة : دا الوفاء . (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) . د. محمد يحيى ، في الرد على العلمانيين ، القاهرة : دار الزهراء للإعلام العربى ،(١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) .وانظر رصداً جيداً للافكار العلمانية حول الاسلام فى : ورقة حول الاسلام والعلمانية، خدمة إعلامية خاصة إعداد مركز الاعلام العربى - القاهرة .

يعطونها للعقل فإن كل ذلك يمكن أن يحمل قابلية إلغاء النص أو شل فاعليته.

٢- إن القول بالتحسين والتقبيح العقليين يجر إلى القول بنسبيتهما ، فما يعد حسنًا أو قبيحًا عندى لا يعد كذلك عند الآخرين ،فكلاً من الحسن والقبح يطلق باطلاقات ثلاثة ،الأول والثاني عقليان والثالث شرعي [٢٠] :

الأول : الحسن مالاءم الطبع ووافقه ، والقبح ماخالف الطبع ونافره ،أو بعبارة الغزالي فى المستصفى «الحسن ما وافق غرض فاعله ،والقبيح ما خالف غرض فاعله» وهذا لاشك فى نسبيته فالطباع والأغراض متفاوته مختلفة .

الثاني : الحسن صفة الكمال ، والقبح صفة النقص ، ولاشك أن تحديد مضمون الكمال والنقص تتفاوت فى إدراك العقول ، فالقول بحسن العلم وقبح الجهل لا يعفى من تحديد مضمون العلم النافع من الجهل الضار .

الثالث : الحسن ما يترتب على فعله المدح عاجلاً والثواب آجلا ،والقبيح ما يترتب على فعله الذم عاجلاً والعقاب آجلاً .

وتؤدى هذه النسبية فى نهاية الأمر إلى ازدواجية فى القيم والسلوك وتوسعة للمعايير الحاكمة والضوابط ،وتصبح المبادئ العامة فضفاضة وتستخدم إستخدامات مختلفة تبعًا لغرض مطلقها أو فاعلها .

---

(٢٠) د . محمد سلام مدكور ، مباحث الحكم ، ،مرجع سابق ، ص ١٦٥ -١٦٧. وانظر ايضا أبوحامد الغزالي ، المستصفى ، مرجع سابق ، جـ ١، ص ٥٦ .

ثانيًا : طبيعة العلاقة بين الحاكمية والاستخلاف

الاستخلاف[21] لغة إقامة خلف يقوم مقام المستخلف ومقام الغير على شئ ما ، الخلافة في جوهرها نيابة عن الغير أو وكالة عنه ،وقد تكون بمعنى اللاحق الذى يأتى بعد آخر.

وقد ورد اللفظ فى القرآن بكل هذه المعانى ،فقد أتى بمعنى التتابع الزمنى أو الوراثة أو الإحلال محل قوم آخرين مثل قوله تعالى «وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ » (الأعراف: ٦٩) [22]. أما الوجه الآخر للفظ الذى يحمل معنى الوكالة أو النيابة ففى قولة تعالى «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً » (البقرة: ٣٠)[23] .

والاستخلاف على نوعين : عام وخاص . أما الاستخلاف العام فهو استخلاف البشر جميعًا فى الأرض باعتبارهم مستعمرين لها ومسلطين عليها ، أما الاستخلاف الخاص فيكون فى الحكم وهو بدوره نوعان : استخلاف الأمم واستخلاف الأفراد . فاستخلاف الأمم معناه تحرير الأمة واستقلالها بحكم نفسها وجعلها دولة لها من السلطان ما يحمى مصالح الأمة ويعلى كلمتها .أما إستخلاف الافراد فهو إستخلاف فى الرئاسة فالمستخلف قد يسمى خليفة أو إمامًا أو ملكًا ،فالخلافة، أو الإمامة ، والملك مترادفات تدل على رئاسة الدولة العليا [24] .

والإستخلاف - بمعناه العام أى إسكان الله البشر فى الأرض واستعمارهم

---

(٢١) حول مفهوم الاستخلاف انظر : عبد القادر عوده ،المال والحكم فى الاسلام ،جده : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ط ٥ :(١٩٨٤م) ،ص ١٣ -٤٧ . د . محمد عماره، معالم المنهج الاسلامى ، القاهرة : دار الشروق، (١٤١١هـ/١٩٩١م)، ص ٣٥ -٣٨ . نصر محمد عارف ، نظريات التنمية السياسية ، مرجع سابق ،ص ١٨٥ -١٩٠ د . فتحي عبد الكريم ، الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى - دراسة مقارنه ، القاهرة : مكتبة وهبة ،(١٤٠٤هـ/١٩٨٤م) ، ص ١٦٤ -٦٧ . د . عبد المجيد النجار ، خلافة الانسان بين الوحى والعقل ، مرجع سابق ، ص ٤١ -٦٦ د . عبد الحميد أبو سليمان ، أزمة العقل المسلم ، هيرندن، فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، (١٤١٢هـ/١٩٩١م)،ص ١٢٩ -١٣١ .

(٢٢) وانظر ايضا : الأعراف :٧٤ ، والنمل :٦٥ .

(٢٣) وانظر ايضا : سورة ص : ٢٦ ،الأنعام: ١٦٥ ، يونس : ١٤ ، وفاطر ٣٩ .

فيها وتسخير ما فى الكون كله للإنسان بما فيه من خيرات ،أو بمعناه الخاص،أى استخلاف الأفراد أو الأمم فى الحكم، يستند إلى مجموعة من الأسس (٢٥) :

١- ملكية الله المطلقة للكون ،فإذا كان قد أسكن عبيده فى الأرض وسخر لهم ما فى الكون منة منه ،فإن مافى أيدى هؤلاء العبيد ملك لله ،وهو عارية ينتفع بها البشر فقط ، والقيام على العارية فى فقه البشر نيابة ،وإن كانت نيابة العبد عن ربه والمملوك عن مالكه .فالتسخير تسخير الارتفاق وليس تسخير السخرة والإذلال والتدمير .

٢- العبودية المطلقة لله سبحانه ، ومدلول العبودية - كما قدم الباحث- تحرير الإنسان من الخضوع لأى أمر أو منهج دون منهج الله وأوامره.

٣- ومضمون الحاكمية هو عهد الاستخلاف، فعلاقة الاستخلاف تستوجب وجود منهج وشريعة ،يتحدد فيها المستخلف أسس وقواعد وضوابط حركة المستخلف والحاكمية هى المحددة لهذا المنهج والموضحة للضوابط الحاكمة لتحقيق الاستخلاف ، بعبارة أخرى فإن على البشر واجب التحاكم إلى ما أنزل الله ما دام هو خالق هذا الكون ومالكه ، لأنهم من وجه قد استخلفوا فى الأرض استخلافًا مقيداً باتباع هدى الله ،ولأنهم من وجه آخر خلفاء لله فى الأرض، وليس للخليفة أن يخرج على أمر من استخلفه .

٤- وجود يوم للمحاسبة والمراجعة ثم الثواب والعقاب ، فالعناصر الثلاثة السابقة لا تكتمل فاعليتها إلا إذا كان هناك حساب على التصرف وجزاء مترتب عليه ، إما ثوابًا أو عقابًا ، ومن ثم فإن ترسيخ عقيدة اليوم الآخر فى الإنسان يجعل للاستخلاف غاية ومقصداً يهدف إليها ودون هذا الايمان باليوم الآخر يصبح الالتزام بالمنهج الذى إختطته الحاكمية دون مقصد أو ضابط أو غاية .

ومن خلال دراسة طبيعه العلاقه بين «الحاكمية والاستخلاف» يمكن فهم الطبيعة المتميزة لنظام الحكم الإسلامي، فلا هو بالنظام الديمقراطي الذى يطلق

---

(٢٤) انظر عبد القادر عوده ، مرجع سابق.

(٢٥) انظر نصر محمد عارف ، مرجع سابق

سلطان الأغلبيـة دون قـيـد أو ضـابط من خـارج الجـمـاعـة البـشـرية ، ولا هو بالنظام الثـيـوقـراطي الذى يطلق سلطان الحـاكم فـيـجـعل من «ظلّ الله فى الأرض» ،بل يمكن وصف النظام الإسلامي بأنه «نظام الحاكمية» حيث تكون الحاكمية فيه لله والناس مستخلفون عن الله لعمارة الكون وإقامة شريعته، ولتنظيم أمورهم عليهم أن يختاروا خليفة أو أميراً والرسم التالي يوضح طبيعة الاختلاف بين النظام الاسلامي وكل من النظام الثيوقراطي والنظام الديمقراطي(٢٦):

الديمقراطية	الثيوقراطية	الحاكمية
الأمة	الله	الله
الحاكم	الأمة	الأمة
		الحاكم
الأمة مصدر السلطات	الحاكم ظل الله في الأرض	الحاكمية لله والناس مستخلفون عن الله ـ الأمة هي التي تولي الحاكم وتعزله

الاستخلاف يفرض على المؤمنين بالله أن يلتزموا فى أعمالهم وسلوكهم بشريعة الله وأوامره ونواهيه لأنه هو صاحب الحاكمية فى الاصل وهو الذى

(٢٦) انظر : د . جمال الدين عطية ، «كلمة التحرير» في: مجلة المسلم المعاصر ،عدد ١٠، (ربيع الآخر ١٣٩٧هـ/ابريل ١٩٧٧م) . وحول نقد ربط حكومة الاسلام بالثيوقراطيه انظر على سبيل المثال: د . حازم عبد المتعال الصعيدي ، النظرية الاسلامية فى الدولة مع مقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستورى الحديث ، القاهرة : دار النهضة العربية ، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) ،ص ١٤٩ -١٦٥ عبد القادر عوده ،المال والحكم فى الاسلام ، جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ،ط ٥:(١٩٨٤م) ص ١٢٤ وما بعدها ، د . محمد عمارة ،الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطات الدينية ، مرجع سابق ، محمد رشيد رضا ، الخلافة ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربى ،١٤٠٨ /١٩٨٨ والكتاب صدر لاول مرة ١٣٤١هـ/١٩٢٢ م ويقرر فيه أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ،ولا هو مهبط الوحى ، ولامن حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة " =

إستخلفهم ومنحهم هذا السلطان المحدود المقيد بالتزام أوامره ونواهيه التى تعبر عنها شريعته . فالسلطة العليا فى الإسلام للشريعة التى يستمد منها كل من الحاكم والأمة سلطاتهما . فالشريعة هى - وكما أوضح الباحث - مجسدة لمضمون الحاكمية لأن الله لا يحكم مباشرة فى أعيان المسائل وإنما يحكم فى أصولها من طريق شريعته ثم تأتى وظيفة المجتهدين وأهل الفتيا والقضاة ليحكموا فى أعيان المسائل "فالله تعالى وضع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم وصغيرهم ، مطيعهم وعاصيهم ، برهم وفاجرهم ،لم يختص بها أحدا دون أحد وكذلك سائر الشرائع إنما وضعت لتكون حجة على جميع الأمم التى تنزل فيهم تلك الشريعة ،حتى أن المرسلين بها صلوات الله عليهم داخلون تحت أحكامها " (٢٧).

والشريعة فى التصور الإسلامى هى الحاكمة على الاطلاق والعموم على الأنبياء والمرسلين، وعلى العلماء والامراء، وعلى الناس أجمعين، بل هى حاكمة للدولة وأجهزتها فى حركتها الداخلية والخارجية (٢٨). والسلطة الدينية لم توجد فى الإسلام إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم الذى كانت له فى

= ص١٤٠ " فالامة أو نائب الأمة هو الذى ينصبه، والامة هى صاحبة الحق فى السيطرة عليه وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها..." ص ١٤١ . وانظر أيضاً راشد الغنوشى ، «من جديد : نحن والغرب»، مجلة المعرفة عدد ٩ السنة الرابعة ١٩٧٨/٨/١ حيث يقول " الحكم كالمال لله تتصرف فيهما الأمة نيابة عن الله ويتصرف الحاكم فيهما نيابة عن الأمة حسب الدستور الألهى ..." .

(٢٧) أبوإسحاق الشاطبى ، الاعتصام ، مرجع سابق جـ٢ ، ص ٣٣٨ .

(٢٨) ويورد الباحث هنا كلاما نفيسا للشاطبى فى الاعتصام بوضح هذه الحقيقة بجلاء : " فالشريعة هى الحاكمة على الإطلاق والعموم عليه (أى على الرسول) وعلى جميع المكلفين ... والكتاب هو الهادى، والوحى المنزل عليه مرشد ومبين لذلك الهدى ، والخلق مهتدون بالجميع . ولما إستنار قلبه (أى قلب الرسول) وجوارحه عليه الصلاة والسلام - وباطنه وظاهره بنور الحق علما وعملاً، صار هو الهادى الأول لهذه الأمة والمرشد الأعظم ، حيث خصه الله دون الخلق بإنزال ذلك النور عليه واصطفاه من جملة من كان مثله فى الخلقة البشرية ... اصطفاه أولا من جهة إختصاصه بالوحى الذى إستنار به قلبه وجوارحه فصار خلقه القرآن .. وإنما ذلك لأنه حكم الوحى على نفسه حتى صار فى خلقه وعمله على وفقه ، فكان الوحى حاكماً واقفًا قائلا ، والرسول مذعنًا ملبيًا نداءه واقفًا عند حكمه ، وإذا كان كذلك ، أى أن الشريعة حاكمة للرسول - فسائر =

حياته سلطتان : سلطته الدينية بإعتباره نبيًا مرسلاً، وسلطتـه كحاكم دنيوى. وقد انعقد إجماع الأمة على أن سلطة النبى الدينية قد انتهت بموته ولم تنتقل لأحد من بعده، وهذا هو ختم النبوة، وما انتقل إلى الخلفاء من بعد موته صلى

= الخلق حريون بأن تكون الشريعة حجة حاكمة عليهم ..." (الشريعة حاكمة للعلماء أيضا) هذه العبارة للباحث وليست للشاطبي.

" أهل العلم أشرف الناس وأعظمهم منزلة . " وقع الثناء عليهم في الشريعة من حيث إتصافهم بالعلم لا من جهة أخرى ودل على ذلك وقوع الثناء عليهم مقيداً بالاتصاف به ... ومن ذلك صار العلماء حكامًا على الخلائق أجمعين قضاءً أو فتيا أو إرشاداً لأنهم اتصفوا بالعلم الشرعي الذي هو حاكم بإطلاق ... وإنما صاروا حكامًا على الخلق مرجوعًا إليهم بسبب حملهم العلم الحاكم فلزم من ذلك أنهم لا يكونون على الخلق إلا من ذلك الوجه فلا يمكن أن يتصفوا بوصف الحكم مع فرض خروجهم عن صوت العلم الحاكم ، إذ ليسوا حجة إلا من جهته . لا يقال في الزائغ عن الحكم الشرعي حاكم بالشرع بل يطلق عليه أنه حاكم بعقله أو برأيه أو نحو ذلك ، فلا يصح أن يجعل حجة في العلم الحاكم لأن العلم الحاكم يكذبه ويرد عليه ... "

" ... ثم نصير من هذا إلى معنى آخر مرتب عليه وهو أن العالم بالشريعة إذا اتبع في قوله ، وانقاد الناس في حكمه ، فإنما هو اتبع من حيث هو عالم وحاكم بها وحاكم بمقتضاها، لا من جهة أخرى فهو في الحقيقة مبلغ عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) المبلغ عن الله عز وجل، فيتلقى منه ما بلغ على العلم بأنه بلغ ، أو على غلبة الظن أنه بلغ لا من جهة كونه منتصبا للحكم مطلقا، إذ لا يثبت ذلك لاحد على الحقيقة ، وإنما هو ثابت للشريعة المنزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويثبت ذلك له عليه الصلاة والسلام وحده دون الخلق من جهة دليل العصمة والبرهان أن جميع ما يقوله أو يفعله حق ، فإن الرسالة المقترنه بالمعجزة على ذلك دلت فغيره لم تثبت له عصمة بالمعجزة بحيث يحكم بمقتضاها حتى يساوى النبي في الانتصاب للحكم باطلاق . بل يكون منصبًا على شرط الحكم بمقتضى الشريعة . بحيث إذا وجد الحكم في الشرع بخلاف ما حكم لم يكن حاكما إذا كان بالفرض خارجًا عن مقتضى الشريعة الحاكمة ، وهو أمر متفق عليه بين العلماء، ولذلك إذا وقع النزاع في مسألة شرعية وجب ردها إلى الشريعة حيث يثبت الحق فيها لقوله تعالى «فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ....» (الآيه ٥٩ من النساء)

أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٣٣٨ - ٣٦٢ " فالحاكم هو الشرع وأقوال العلماء تعرض على الشرع أيضًا " ص ٣٤٩ " إن تحكيم الرجال من غير إلتفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي لمطلوب شرعًا ..ضلال ... الحاكم الأعلى هو الشرع لا غيره " ص ٣٥٥ والرسم التالي بوضح الحقائق المتقدمة

الله (مصدر)

الشريعة (الحاكمة)

للأنبياء والعلماء والأمراء والناس أجمعين

الله عليه وسلم محصور فى صفته كحاكم دنيوى أو كرئيس دولة أو حكومة مدنية[٢٩].

بل إن الرسول قد حرص على تذكير أصحابه بأنهم لا يجوز لهم أن ينتحلوا صفة دينية تجعلهم يتصرفون كممثلين لله أو رسوله أو يدعون أنهم يحكمون بحكم الله، ومن أوضح الأمثلة على ذلك الحديث الذى رواه مسلم وغيره عن وصية الرسول(ص) لقوله : « **إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك على أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون عند الله من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن انزلهم على حكمك فإنك لا تدرى أتصيب فيهم حكم الله أم لا** » [٣٠].

وإستناد الإجماع والفقه الإجتهادى على المصادر السماوية لا يقصد به تكريم الأئمه أو المجتهدين الذين يستنبطون الأحكام وإعطائهم سلطة كهنوتية أو حقًا إلهيًا، بل هذا في حقيقته تقييد لحريتهم، إذ ينتج عن ذلك إلتزامهم بالحاكميه والمصادر السماوية التى هي المعبرة عن تلك الحاكمية والموضحة لها «فليس للقاضى أو المفتى أو شيخ الإسلام أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطه تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامى لهم» [٣١] .

---

(٢٩) حول هذه النقطة انظر : د توفيق الشاوى ، فقه الشورى والاستشارة ،مرجع سابق، ص ص ٣٧١ -٣٧٧ . د. محمد النادى ، مرجع سابق ، ص ٦٧ - ٧٥ .

(٣٠) ومن هذا لما كتب الكاتب بين يدى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب حكما حكم به ، فقال: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فقال: لا تقل هكذا، ولكن قل: هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب .

(٣١) رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ١٤٢ . وانظر ما قبله فى سمات الشرعية القانونية وأنها شرعية تابعة .

* والمكلف بأحكامها ، أى بأحكام الشريعة لا يخلو من أحد أمور ثلاثة : (أحدها) أن يكون مجتهداً فيها ، فحكمه ماأداه إليه إجتهاده فيها على فرض أن يكون ما ظهر له هو الأقرب إلى =

والخلاصة أن الحاكمية هي فى حقيقتها منافية للثيوقراطية . فالحاكمية تجعل الحكم لله ولا تجعل لأحد من البشر بعد الرسول صلى الله عليه وسلم تقرير للحكم وإنما هو اجتهاد فى النص وبالتالى فلا قداسة لأحد ولا سلطان إلهي لأحد لأن الحاكمية ترد الحكم لله وتنفيه عن البشر جميعًا وتنزعه عنهم ولا تثبته لأحد غير الله والرسول صلى الله عليه وسلم(٣٢). وإذا كانت الحاكمية أو خضوع الجميع للشريعة بما فيهم الدولة هو سر تميز النظام الإسلامى عن الثيوقراطية، فإنها أيضا سبيل تميزه عن النظام الديمقراطي

=قصد الشارع والأولى بأدلة الشرع .... ولا يسعه فيما أتضح فيه الدليل إلا اتباع الدليل دون ما أداه إليه إجتهاده ، ويعد ما ظهر له لغواً كالعدم لأنه على غير صوب الشريعة الحاكمة ، فإذا ليس قوله بشئ يعتد به في الحكم"

(والثانى) أن يكون مقلداً صرفًا ، خليًا من العلم الحاكم جملة ، فلا بد له من قائد يقوده وحاكم يحكم عليه ، وعالم يقتدى به ومعلوم أنه لا يقتدى به إلا من حيث هو عالم بالعلم الحاكم ، والدليل على ذلك أنه لو علم أو غلب على ظنه أنه ليس من أهل ذلك العلم لم يحق له اتباعه والانقياد لحكمه بل لا يصح أن يخطر بخاطر العاصي ولا غيره تقليد الغير فى أمر مع علمه بأنه ليس من أهل ذلك العلم ..وإذا كان كذلك فإنما ينقاد إلى المفتي من جهة أنه عالم بالعلم الذى يجب الانقياد إليه لا من جهة كونه فلانًا أيضًا ، وهذه الجملة لا يسع الخلاف فيها عقلاً ولا شرعًا.

(الثالث) : أن يكون غير بالغ مبلغ المجتهدين ، لكن يفهم الدليل . فعلى كل تقدير لا يتبع أحد من العلماء إلا من حيث هومتوجه نحو الشريعة قائم بحجتها، حاكم بأحكامها جملة وتفصيلا، وأنه وجد متوجها غير ذلك الوجه فى جزئية من الجزئيات أو فرع من الفروع لم يكن حاكمًا ولا استقام أن يكون مقتدى به فيما حاد فيه من صوب الشريعة البتة».

الشاطبى، الإعتصام، مرجع سابق ، ج٣،ص: ٣٤٢ - ٣٤٧

(٣٢) ويقول ابن قيم الجوزية (زاد المعاد فى هدى خير العباد محمد صلى الله عليه وسلم) ، القاهرة: دار عمر بن الخطاب (د.ت)، جـ ١، ص : ٦ -٧

"فليس لمؤمن أن يختار شيئا بعد أمره صلى الله عليه وسلم بل إذا أمر فأمره حتم ، وإنما الخيرة فى قول غيره إذا خفى أمره ، وكان ذلك الغير من أهل العلم به ونسبته ، فبهذه الشروط يكون قول غيره سائغ الاتباع لا واجب الاتباع ، فلا يجب على أحد إتباع قول أحد سواه ، بل غايته أن يسوغ له اتباعه ويحرم مخالفته ويجب عليهم ترك كل قول لقوله ، فلا حكم لأحد معه ،ولاقول لأحد معه كما لاتشريع لأحد منه وكل من سواه فإنما يجب اتباعه ولو ترك الأخذ بقول غيره لم يكن عاصيًا لله ورسوله ، فأين هذا ممن يجب على جميع المكلفين إتباعه على قوله إذا أمر بما =

سواء في التصور الفلسفي أو العقيدة التي يتأسس عليها كل منهما أو في المبادئ الحاكمة التي تضبط التصرف والسلوك والممارسة (٣٣) .

النظام الديمقراطي يقوم ويرتكز إلى حقيقة جوهرية وأساسية ألا وهي الحرية المطلقة والشاملة للبشر من ضوابط أو قيود خارج الجماعة البشرية إلا ما تتفق عليه هذه الجماعة. ويتم التعبير عن هذا المبدأ الفلسفي بمبادئ نظامية أهمها: سيادة الأمة أو الشعب، وسلطة الأغلبية . ووفقا لذلك يمكن أن تتحول "الديمقراطية" إلى ديكتاتورية الحزب الواحد إذا تراضت الأغلبية بذلك، فممارسة السلطة باسم الاغلبية هي محور النظام الديمقراطي وجوهره، وتصبح القيود التي يضعها الدستور أو المبادئ التي تحكم سلطة الأغلبية (القانون الطبيعي وحقوق الإنسان) قيوداً واهية أو وهمية لأن الأغلبية هي التي تحددها وتقدرها في القانون أو الدستور الذي تضعه أو يضعه من يدعي تمثيلها صدقًا أو كذبًا .

والتصويت الديمقراطي تعبير عن الصراع الذي تأسست عليه الحضارة الغربية ،فـفلسفة الديمقراطية الصراع من أجل السلطة والتنافس من أجل الحصول على الأغلبية العددية من الأصوات .أما في النظام الإسلامي فإن الشريعة تقيد سلطان الأغلبية وسيادة الشعب وقرارات الشورى ،كما أن القرار في الشورى ثمرة حوار وتشاور يهدف إلى الإجماع أو الاتفاق على حل

= أمر به ،ونهى عما نهى عنه فكان مبلغًا محضاً ومخبراً لا منشئًا ومؤسساً فمن أنشأ أقوالاً وأسس قواعد بحسب فهمه وتأويله لم يجب على الأمة إتباعها ولا التحاكم إليها حتى تعرض على ما جاء به الرسول ،فإن طابقته ووافقته وشهد لها بالصحة قبلت حينئذ ، وإن خالفته وجب ردها وإطراحها ، فإن لم يتبين فيها أحد الأمرين جعلت موقوفة ، وكان أحسن أحوالها أن يجوز الحكم والإفتاء بها وتركه ، وأما أنه يجب ويتعين فكلا .. ولما وبعد....) .

وكان النهي عن أن يقال هذا حكم الله . قال ابن وهب : سمعت مالكًا يقول: لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ، ولا أدركت أحداً اقتدى به يقول في شيء هذا حلال وهذا حرام وماكانوا يجترئون على ذلك وإنما كانوا يقولون نكره هذا ، ونرى هذا حسنًا ، فينبغي هذا ولا ينبغي هذا فالحلال ما أحل الله ورسوله والحرام ما حرم الله ورسوله " . المرجع السابق ، جـ ١ ،ص ٣٩ فقول كل مجتهد قابل للنقض والإبرام لأنه في النهاية رأي بشري يؤخذ من كلامه ويترك كما قال مالك بن أنس رضي الله عنه .

(٣٣) انظر المبحث الثالث من الفصل الثاني .

يحوز الاجماع أو يرضى الأغلبية بسبب إقتناعهم بأدلته وحجته وفائدته فالشورى جدل وحوار فكرى وجهد عقلي ومنطقي يؤدى إلى القرار ويمكن أن يستمر بعده على ضرب تطبيقه دون أن يعطل تنفيذه .. فالهدف الأصلي للتشاور هو الاقناع والاقتناع ، وعلة الترجيح بين الآراء ليس مجرد الأغلبية العددية بل هى قوة الدليل وإعمال الفكر وتحكيم الشرع والعقل (٣٤) .

وهذا التمييز بين الشورى والديمقراطية لا يعنى التناقض التام بينهما لأن مؤدى الديمقراطية هو تنفيذ قرار الأغلبية فى حالة الاختلاف تشتمل عليه الشورى ،ولكن هذا المبدأ هو جزء فقط من عملية التشاور يقع بعدها فى حالة عدم الوصول إلى حل يتفق عليه الجميع ،ولكن أهم عناصر الشورى وأول مراحلها هو دائمًا الحوار الحر والاقناع بالحجة والدليل السابق على التصويت. إن الرأى الذى ترجحه الشورى ليس رأى أغلبية عددية ،بل أغلبية حجة وبرهان ومنطق وفكر ودليل شرعى ، إنها أغلبية راشده شاهدة يستند قرارها إلى رشدها وأدلتها الشرعية لا إلى سلطانها الفعلى الذى تبرره عصبيتها أو قوتها الذاتية، وهذا هو الفرق الدقيق بين أغلبية الشورى وأغلبية الديمقراطية .

ويترتب على هذه الحقيقة الفلسفية - إطلاق سلطان البشر فى مقابل تقييد هذا السلطان من خارج الجماعة -أن نطاق الديمقراطية يختلف عن نطاق الشورى (٣٥). فالأغلبية فى الديمقراطية يمكن لها أن تناقش كل شئ وتتخذ أى قرار حتى لو إصطدم بالفطرة الإنسانية ،أما الشورى فجميع الشئون العامة للأمة المسلمة يمكن أو يجب أن تكون محلاً للشورى غير أنه يوجد قيدان يجب التقيد بهما فى هذا الخصوص: **أولهما**: أن الشورى لا

---

(٣٤) انظر حول هذه النقطة : د . توفيق الشاوى ، فقه الشورى والاستشارة ، مرجع سابق .

(٣٥) لمزيد من التفاصيل ، حول هذه النقطة انظر على سبيل المثال : د . محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ -,١٩٧ عبد القادر عودة، الاسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة ، المختار الاسلامى، (د.ت)، ص ١٩٨ -١٨٥ . وانظر أيضا : تفسير القرطبى، مرجع سابق ، جـ ٤، ص ٢٥ ،الطبرى ، مرجع سابق ، جـ ٧ ،ص :٣٤٥ رشيد رضا ، الخلافة، مرجع سابق ،ص ٣٨-٤١.

تكون فى أية مسألة ورد فيها نص من القرآن أو السنة التى تعد تشريعًا عامًا فهذه الأمور خارجة بالضرورة عن نطاق الشورى ،ولا يمكن - بعد ورود النص - أن تكون محلاً لها، اللهم إلا إذا كان موضوع الشورى هو تفسير النص أو تنفيذه .**والقيد الثانى** هو أنه حين تعرض مسألة ما على الشورى فإنه لا يجوز أن ينتهى رأى المتشارين أو المستشارين إلى نتيجة تخالف نصًا من النصوص التشريعية الواردة فى القرآن أو السنة ،إذ مثل هذه المخالفة تمنع الأخذ بالرأى الذى تنتهى إليه الشورى ،وتجعلها من ثم لا قيمة لها ،أما خارج نطاق هذين القيدين اللذين يمكن إعتبارهما شقين لقيد واحد - هو إلتزام النصوص فى الموضوعات التى تعرض للشورى وفى النتيجة التى تنتهي إليها - فان كل أمر لم يرد فيه نص يمكن أن يكون محلاً للشورى ما دام يتعلق بمسألة تعد من الشئون العامة للأمة.

ونطاق الشورى الذى يختلف عن نطاق الديمقراطية يستند بالإضافه إلى سلطان الأغلبية إلى مبدأ آخر أساسى وهو «سيادة الأمة» التى راحت النظم السياسية الغربية تلتقى عليه كمبدأ لتنظيم سلطة الدولة .

وقد إختلف الفقهاء والباحثون الذين كتبوا فى النظام السياسى

(٣٦) فمن القائلين بأن السيادة للأمة : د . محمد يوسف موسى ، **نظام الحكم فى السلام** ، القاهرة دار الفكر العربى ، (د.ت)، ص ١٢٣ -١٣١ ، محمد بخيت المطيعى ، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم** ، ١٣٤٤ هـ /١٩٢٥ م . عبد الوهاب خلاف ، **السياسه الشرعية** ...، مرجع سابق، محمد رشيد رضا ، **تفسير المنار**، مرجع سابق جـ٥ ،ص ١٨٠ -١٨٣ ، ومن القائلين بالسيادة لله حتى قبل المودودى:

Abdurahim , *The Principles of Mahammedan Jurisprudence*, London and-Medras , 1911, p.60

نقلاعن د . فتحى عبد الكريم ، **الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى** دراسة مقارنه، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٢ :(١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، هامش ٧ ص ١٥. ويذكر أن العالم التونسى أحمد السقا كان من أصحاب هذا الرأى فى رسالته للدكتوراه المقدمة إلى جامعة باريس ١٩١٧ ولكن لا يذكر عنوان الرسالة .

وانظر أيضا : أبو الاعلى المودودى ، **نظرية الاسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور** ، جده: الدار السعودية ،(١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) ، وخاصة رسالته : **نظرية الاسلام السياسية** ،سيد قطب ، **معالم فى الطريق** ، القاهرة : دار الشروق ، ط ١٠ :(١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) . ويمكن أن تجد ذلك مبثوثا فى معظم كتاباته .و انظر أيضا : د . محمد طه بدوى ، بحث فى النظام

الإسلامى فى الموقف من مبدأ «سيادة الأمة» بين مؤيد أو معارض له [٣٦]، ولكن الباحث يرى أنه فى الحقيقة خلاف لفظى يتعلق باستخدام لفظ «السيادة» التى تعنى السلطة المطلقة النهائية التى لا معقب عليها. فالجميع متفقون على أن ممارسة الأمة لسلطانها في الإسلام ،يتم فى ظل إعترافها «بحاكمية الله» ومن ثم فلا يمكن أن يكون منها قرار أو رأى يعارض نصًا محكمًا ثابتًا من كتاب الله أو سنة ثابتة عن رسول الله ،فالأمة معزولة عن إبداء الرأى فيما نص عليه الكتاب والسنة ،كما هى مقيدة فيما لا نص فيه من أمور الدنيا والحكم والإدارة باستلهام روح الشريعة ومقاصدها .

ويقترح الباحث عوضًا عن ذلك أن تكون «الحاكمية لله» و«السيادة للشريعة» باعتبارها المجسدة لحاكمية الله وأن يكون «السلطان للأمة»[٣٧] . فوفقًا لهذا التصور يكون الله صاحب السلطة المطلقة التى لا ينازعه فيها أحد، وتكون الشريعة هى المعبرة عن هذه السلطة المطلقة والتى تهيمن على حياة البشر جميعًا وخاصة فى جانبها السياسي لتقيد سلطان الجميع (الأمه والراعى والرعية) وكذلك العلماء، بل وتقيد الدولة وأجهزتها وسلطاتها. أما الحكومة فتستمد سلطانها ووجودها من إرادة الأمة ،وسلطان الأمة مستمد من المبدأ الشرعي الذى يوجب عليها إقامة المؤسسات اللازمة لتطبيق الشريعة وتحقيق حاكمية الله . فسند السلطة السياسية هو للأمة ،فالسلطة تستمد ولايتها وحقها فى الطاعة من مدى إلتزامها بالشريعة ومن إرادة الأمة واختيارها الذى تعبر عنه بطريق الشورى الحرة فجميع الولايات والسلطات مصدرها الأمة ، وهى المخاطبة بأحكام الشريعة بالدرجة الأولى، وهى التى فرضت عليها الشريعة إقامة الحكم الإسلامي لتكون هذه الحكومة من صنع

السياسي مرجع سابق ، جـ ٢، ص ١١٤ -١١٧ . د . عبد الحميد متولى ، أزمة الفكر السياسي الإسلامى فى العصر الحديث ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ،ص ٢٧٨ -٢٩٠ .

(٣٧) انظر سميح عاطف الزين ، لمن الحكم ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ط ٣ : ١٩٨١ / ١٤٠١هـ حيث يقترح أن تكون السيادة للشرع والسلطان (والمقصود به التنفيذ) أن يكون للأمة، ص ١٧٤ -١٧٧ .

الأمة ونابعة من إرادتها بطريق الشورى ، وبذلك تكون السلطة الأولى الإنسانية والشرعية فى المجتمع للأمة ولا يصح نسبة السيادة للحكومة أو الدولة لأن الحكومة والدولة فى التصور الإسلامى تقيمها الأمة تنفيذاً لالتزامها الشرعي بإقامة الحكم الإسلامي [٣٨]، وما ينتج عن الدولة وهيئاتها فى النظام الإسلامى قرارت نسبية قابلة للمراجعة والنقد والتعديل على ضوء مبادئ الشريعة ومقاصدها وأحكامها على عكس النظريات الأوروبية التى تجعل من السيادة – سيادة الدولة –سلطة مطلقة نهائية لا معقب عليها.

---

(٣٨) انظر د . توفيق الشاوى ، فقه الشورى والاستشارة ، مرجع سابق ، ص ٦٢٩ . فالشورى ينتج عنها ثلاث مبادئ هامة هى أصول الحكم فى الإسلام :

١- فهى الأساس الشرعى الذى يقوم عليه نظام المجتمع حتى قبل وجود الدولة أو الحكومة ،أى أنها أساس ما يسمى بالعقد الاجتماعى فى الفقه الاوربى ، فهى مبدأ إجتماعى عام وشامل لكل شئون المجتمع .

٢- وهى الاساس الشرعى لحق الأمة فى تقرير مصيرها وإختيار حكامها ، ووضع دستور الحكم المتضمن لحدود ولاية السلطات وقواعد عملها وسيرها ، وهو مايقابل السلطة التأسيسة " فى الفقه الحديث ، أى سلطة وضع الدستور ، فهى مبدأ تأسيس .

٣- وهى تلزم الحكام باحترام قرارت الأمة الصادرة عنها أو من ممثليها بالشورى الحرة فى رقابتهم على الحكام أثناء ممارستهم لسلطاتهم ، وهذه هى شورى الرقابة على الحكام وهى هنا مبدأ دستورى .

انظر د . توفيق الشاوى ، مرجع سابق ، ص ٣٢٤ ،ص ٤٣٣ .

الفصل الثانى
الدلالات السياسية والمنهاجية لمفهوم الحاكمية.

تمهيد

يتميز لفظ الحكم فى اللغة والأصول بتعدد معانيه وكثرة إشـــتقاقاته، ومن المعانى أو الدلالات التــى أخذها لفـظ الحكم هو الفـصـل فى الخلاف بين النــاس والمنع من الفساد بغية تحقيق الإصلاح أو المصلحة .و يطلق على اللجام حكمة الدابة ، ولهذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم.

وهكذا فإن هذا الفصل يسعى لتتبع الدلالات السياسية والمنهاجية لمفهوم الحاكمـيـة من خلال محاولة تأصيل هذه الدلالات والمعانى التى أخذها لفظ الحكم فى اللغة و الأصول.

فدلالة الفصل فى الخلاف بين الناس تثير قضايا منهاجية وسياسية على جانب كبير من الأهمية مثل: التعدد والاختلاف بين الناس ..حدوده ومضمونه وماموقع الحاكمية ووظيفتها فى التعامل مع الاختلاف القائم بين الناس ؟ وهل الالتزام بالحاكمية والاعتراف بها يعنى القضاء على الاختلاف أم هو يوجهه ويصرفه لتحقيق مقاصده وغاياته الأساسية ؟.

وللحاكمية مقصد أساسي وهدف نهائي تسعى لتحقيقه فى أرض الواقع ألا وهو تحقيق مصلحة الناس فى الدارين لأن مبنى الشريعة التى هى مضمون الحاكمية على المصلحة كما قال الفقهاء. لكن طبيعة المصلحة فى التصور الإسلامى هل تختلف عن طبيعتها فى التصور الوضعي،وهل للحاكمية دور فى اختلاف الطبيعة

بين التصـوريـن؟

وأخيرًا وليس آخراً فهل للحاكميـة دور يمكن أن تضطلع به فى تقيـيد السلطة ،سلطة الفرد وسلطـة الحـاكـم وسلطـة الأغلبـيـة وسلطة الدولـة، أم هـى تؤدى بـنـا إلى الاستبـداد ؟

فى هذا الفصل يحاول الباحث الاجابة عن هذه التساؤلات المختلفة عبر ثلاثة مباحث:

الأول منها يخصص للحاكمية والفصل فى الخلاف بين الناس .

والثانى فيكون للحاكمية وتحقيق مصالح الناس فى الدارين.

أما **الثالث** والأخير فيتعلق بضمانات فعالية مفهوم الحاكمية فى تقييد السلطة.

المبحث الأول
الحاكمية والفصل فى الخلاف بين الناس

أولاً : التعددية فى المنظـار الإسلامى
ثانيًا :المعايير الحاكمة بين الثبات والتغير

المبحث الأول
الحاكمية والفصل فى الخلاف بين الناس

أورد الباحث فى صفحات سابقة[1] أن أحد الدلالات المركزية للفظ «الحكم» كما ورد فى اللغة ونصت عليه الأصول هو الفصل فى الخلاف بين الناس، ويكون ذلك الفصل فى الآخرة، فيفصل الله بين أتباع الديانات المختلفة ويقضى بينهم بالثواب والعقاب ويظهر المحق من المبطل منهم ، بل إن الفصل أو الحكم فى الاختلاف بين الناس فى الدنيا يتحول إلى أحد المقاصد الأساسية والأهداف الكبرى لإرسال الرسل وإنزال الكتب عليهم « كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ »(البقرة: ٢١٣) فمقصد إنزال الكتب على الرسل،وفقًا لهذه الآية هو تبيين مواطن الخلاف والفصل فيها بالاضافة إلى ما تحمله من هداية ورحمة «وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (النحل: ٦٤)[2] وماجاء به عيسى عليه السلام من حكمة كان هدفه أن يبين للناس بعض الذى اختلفوا فيه « وَلَمَّا جَآءَ عِيسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُم بِٱلْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى تَخْتَلِفُونَ فِيهِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ »(الزخرف: ٦٣).

ومااختلف فيه المسلمون من أمور دينهم، وهذا عام لجميع الأشياء فحكمه لله، أى: هو الحاكم فى كل شئ، يحكم فيه بكتابه وسنة نبيه

---

(١) انظر المبحث الأول من الفصل الأول .

(٢) وانظر أيضاً النحل : ٧٦ « إن هذاالقرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذى هم فيه يختلفون ».

«وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ »(الشورى: ١٠) (٣)

وهذه الدلالة تستند فى حقيقتها إلى ركيزة أساسية :أن الاختلاف سنة من سنن الله فى الحياة وسر من أسرار الوجود العظمى، وهو بجميع درجاته ، بدءاً من التناقض والتضاد إلى التشابه والتماثل ، ضرورة حياتيه لايمكن أن يتصور وجود بدونها ، وأنه فى التصور الإسلامى يتكون من ثلاثة جوانب رئيسية (٤) :

الأول :جانب تصور عقدى يحرر الموقف الفلسفى للإسلام تجاه الاختلاف سواء من حيث تحليل الدواعى والأسباب أم من حيث تقرير المقاصد والغايات.

والثانى : جانب فقهى تشريعى يؤصل الضوابط والحدود للاختلاف ويرسى المبادئ والأصول العامة بين حقوق المختلفين وواجباتهم .

والثالث : جانب أخلاقي يرسم المسار السلوكي للاختلاف ويحدد القيم والمثل التى يجب أن تحيط به .

وفى هذ المبحث يحاول الباحث أن يدرس قضية التعدد أو الاختلاف فى المنظار الإسلامى على المستوى الأول ، وهذا بدوره يثير بعض القضايا المهمة مثل : تحديد مضمون الاختلاف، والقضايا التى لا يجوز الاختلاف عليها لما يمثله الاختلاف حينئذ من افتئات على «مرجعية الأمة» التى شهدت تشرذمًا وانقسامًا فى المجتمع المسلم بعد الهجمة الإستعمارية الغربية الأخيرة عليه فى القرن التاسع عشر الميلادى بحكم خروج الاختلاف منذئذ عن الحدود التى رسمتها الشريعة والتى كانت محل إتفاق من جمهور الأمة على مدى أربعة عشر قرنًا . ويرتبط بالتعددية

---

(٣) وانظر تفسير ابن كثير ، مرجع سابق ، مجلد ٧، ص ٨٨٢ .

(٤) د. أحمد التويجرى ، «فقه الاختلاف والمستقبل الإسلامي» ،المسلم المعاصر عدد ٦٠، (شوال ١٤١١/ مايو ١٩٩١ م)، ص ٨-٩. د.يوسف القرضاوى، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم،المنصورة:دار الوفاء، ط٢:(١٤١١هـ/١٩٩١م)، حيث يتحدث عن دعائم فكرية وأخرى أخلاقية لفقه الاختلاف .

قضية الحزبية والأحزاب فى المنظار الإسلامى ، بإعتبارها أحد الصيغ أو الأشكال المؤسسية للتعبير عن الاختلاف والتعدد .

إلا أن هذا المقصد يطرح قضية حضارية ذات أبعاد منهاجية تتعلق بعلاقة المطلق بالنسبى أوالثابت بالمتغير ، بعبارة أخرى هل يمكن الحديث عن مؤشرات متفق عليها أو قيم عامة نستند إليها حين نحكم على أنفسنا والآخرين ؟ قيم يمكن الاحتكام إليها إن اختلفنا ،إطار مرجعى يمكن الرجوع إليه من قبل الأطراف المختلفة ؟

وعلى هذا فإن هذا المبحث سينقسم إلى جزئين :

أولاً :التعددية فى المنظار الإسلامي .

ثانيًا :القيم الحاكمة بين الثبات والتغير .

أولاً : التعددية فى المنظار الإسلامي

التعددية فى جوهرها تعنى التسليم بالاختلاف ، التسليم به واقعًا لايسع عاقلاً إنكاره ،والتسليم به حقًا للمختلفين لايسع أحد أو سلطة حرمانهم منه ، ويوصف بالموضوع الذى يكون الاختلاف حوله أو الذى ينحصر فيه نطاقه، فتكون سياسية أو اقتصادية أو دينية أو عرقية أو لغوية أو غير ذلك .(٥)

وهذا التعريف يعطى للتعدد مشروعيته ويستلزم الاعتراف بهذه المشروعية التسليم بحق المختلفين فى التعايش مع بعضهم البعض والتعبير عن اختلافهم ، فالتعددية فى جوهرها تعنى ثلاثة أشياء :(٦)

---

٥) د.محمد سليم العوا ، التعددية السياسية من منظور إسلامى ، القاهرة: المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، الملتقى الفكرى الثانى ، (٢٣-٢٤ فبراير ١٩٩٠ م)، ص : ١
والاختلاف والخلاف يقصد به مطلق المغايرة فى القول أو فى الرأى أو فى الحالة و فى الهيئة أوالموقف . انظر : د. طه جابر فياض العلوانى ،أدب الاختلاف فى الإسلام ، كتاب الأمة رقم ٩، قطر ،رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، جمادى الأولى ١٤٠٥، ص ٢٤ .

(٦) انظر : د. أحمد صدقى الدجاني،«التعددية السياسية فى التراث العربى الإسلامي» في كتاب :وحدة التنوع وحضاره عربية وإسلاميه فى عالم مترابط ،القاهرة: دارالمستقبل العربى، ١٩٩٠ ، ص ٩٦.

أولاً :الاعتراف بوجود تنوع فى مجتمع ما بفعل وجود عدة دوائر إنتماء فيه ضمن هويته الواحدة .

ثانيًا : إحترام هذا التنوع وقبول ما يترتب عليه من خلاف واختلاف فى العقائد والألسنة والمصالح وأنماط الحياة والاهتمامات ومن ثم الأولويات.

ثالثًا :إيجاد صيغ ملائمة للتعبير عن ذلك كله بحرية فى إطار مناسب وبالحسنى وبشكل يحول دون نشوب صراع يهدد سلامة المجتمع.

ويمكن التمييز بين نوعين من الاختلاف كما جاء فى الأصول المنزلة: إختلاف طبيعى جعله الله فى نوع الخلق وبين أفراد كل نوع ، كاختلاف الليل والنهار والزروع والثمار والألسنة والألوان وكل ذلك تعبير عن حقائق الابداع الربانى وآيات لأولى الألباب أو لقوم يؤمنون وسبيلاً لخشية الله.(٧) وقد خلق الله هذا النوع من الاختلاف للعبرة والاتعاظ وليتحقق به التسخير وتتم به منفعة البشر ويتحقق به الاستخلاف والعمران .

إلا أن هناك نوعًا آخراً من الاختلاف أوجده الإنسان واعترفت به الأصول حقيقة واقعة بين البشر وإن دار حول أمور عقيدية أو أصول الديانة لأنه يؤسس على أصل من أصول التكليف بالنسبة للإنسان ومن ثم المسؤولية والجزاء عليها ألا وهو حرية الاختيار الإنساني بين الهدى والضلال أو الكفر والإيمان (٨) .

---

(٧) انظر على سبيل المثال :البقرة : ١٦٤ ، آل عمران : ١٩ ، يونس ٦ الأنعام : ١٤١ ،النحل ١٣ ، ٦٩، المؤمنون : ٨٠ ، فاطر : ٢٧ - ٢٨ ، الروم : ٢٢ ، الزمر : ٢١ .

وانظر حول تأصيل قضية الاختلاف من خلال آيات القرآن: د. حسن حنفى ، حرية الفكر والاعتقاد والتعبير ، بحث مقدم إلى الندوة التى نظمتها المنظمة المصرية لحقوق الأنسان فى الفترة من ١-٢ مارس ١٩٩٢ .

(٨) انظر تفسير الزمخشرى فى الكشاف للآية ١٩ من سورة يونس والآية ١٨ من سورة هود: «فهذه الآيات تتضمن نفى الاضطرار ،وانه : أى الله، لم يضطرهم الى الاتفاق على دين الحق، ولكن مكنهم من الأختيار الذى هو أساس التكليف ...»انظر جـ ٢ ص : ٤٣٨، ويقول أيضًا فى تفسير قوله تعالى للآية ١٩ من سورة يونس «ولولا كلمة سبقت من الله لقُضي

وهذا النوع من الاختلاف هو الذى تم إرسال الرسل وإنزال الكتب للفصل فيه وتبيين مواطنه وقضاياه .

ويلاحظ من استقراء الآيات القرآنية التى تحدثت أو ذكرت الاختلاف بين البشر أن مدار الخلاف كان حول أصلين عظيمين:

الأصل الأول : العقيدة وما يرتبط بها من كفر وإيمان أو هدي وضلال(٩) وقضية اليوم الآخر أو البعث والنشور(١٠) والاختلاف حول كتب الله أى الاعتراف ببعضها وإنكار بعضها (١١) .وهذا الأصل من شأن استقراره فى النفوس وعدم الاختلاف حوله أن ينشىء وحدة فى التصورات والمفاهيم الأساسية المتعلقة بالله والكون والإنسان ومن ثم وحدة فى الأهداف والغايات.

أما **الأصل الثانى** الذى دارحوله الخلاف فى آيات القرآن فقد كان حول « المنهج » الذى يطبقه الناس فى سائر شؤونهم (١٢) أو كما عبر عنه القرآن فى آية أخرى « بوحدة الشريعة »(١٣).

إن الإتفاق على وحدة الشريعة والمنهاج من شأنه أن يوحد أصل الشرعية ومعيار الاحتكام والإطار المرجوع إليه فى النظم الاجتماعية والسياسية وأنماط السلوك وطرائق التعامل والذوق والتصرفات ، فهما يرسمان ويحددان نظام الحقوق والواجبات فى الجماعة (١٤) .ولقد ترتب على

بينهم فيما هم فيه يختلفون» أي لولا تأخير الحكم بينهم إلى يوم القيامة لقضى بينهم عاجلاً فيما اختلفوا فيه و لميز المحق من المبطل، وسبق كلمته بالتأخير لحكمة أوجبت ان تكون هذه الدار دارتكليف، و تلك الدار دار ثواب وعقاب. انظر الزمخشري، الكشاف ، مرجع سابق ، جـ ٢ ص ٣٣٦ وانظر أيضاً مختصر ابن كثير للصابونى ، مرجع سابق ، جـ ٢، ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(٩)انظر على سبيل المثال : البقرة ٢٥٣ ، يونس :١٩ ،هود : ١١٨ ،النمل ٩٣، والأنبياء ٩٢ ،المؤمنون : ٥٢ : وانظرفى هامش ٢ د. سليم العوا مرجع سابق ، ص ١٣ .

(١٠) انظر الآية ٣٩ من سورة النحل .

(١١) انظر الآية ١٩ من سورة آل عمران.

(١٢) انظر الآية ١٩ من سورة آل عمران .

(١٣) انظر الأية ٤٨ من سورة المائدة .

(١٤) إن الاتفاق على وحدة العقيدة ووحدة الشريعة هما أيضاً فيما يظن الباحث اللذين

غياب الوحدة فى هذين الأصلين ،وحدة العقيدة ووحدة الشريعة ،أو بعبارة أخرى الاتفاق حول الاعتراف « بحاكمية الله» بإعتبارها ، أى العقيدة والشريعة ، مضمون هذه الحاكمية ، ترتب على غياب الاتفاق حولهما أن حدث تفرق وتنازع بين تيار إسلامى ينظر إلى الإسلام بوصفه أصل الشرعية ومعيار الاحتكام والإطار أو الأساس المرجوع إليه فى النظم الاجتماعية والسياسية وأنماط السلوك .تيار علماني نشأ مع الوافد الغربى يهدف إلى إسقاط هذا الرمز والصدور عن غير الإسلام ، وغير الدين فى إقامة النظم ورسم العلاقات وأنماط السلوك.

وتنازع هذان التياران الأمة مما أصبح الخلاف معه يشمل العقيدة والفكر والسلوك والتصور والرأى والذوق والتصرف والخلق والنمط الحياتى وطرائق التعامل وأساليب الكلام ، والآمال والأهداف والغايات البعيدة والقريبة ، وأصبح حقيقة داء الأمة تكمن فى افتقادهم المعانى الجامعة والقواسم المشتركة والغايات الموحدة ، فغابت عنهم المشروعية الكبرى فى حياتهم، وأصاب الخلل بنيتهم ولحمتهم الفكرية. (١٥) وهذا النوع من الاختلاف أو الخلاف والانقسام حول مرجعية الأمة يظنه الباحث حادثًا ، فلم تشهد ساحة التاريخ الإسلامى إنقسامًا توزعت من خلاله الأمة افراداً ونخبًا ،واستنفذ طاقاتها الفكرية والحضارية مما إستشعر معه البعض ضرورة إجراء حوارات بين التيارين بفصائلهما المختلفة ، خاصة أن هذا الانقسام والتفرق قد امتد إلى كل تيار فازداد تشرذم الأمة فكانت شيعًا وأحزابًا (١٦) .

يرسمان الحدود لحرية الرأى، بمعنى أخر هما بمثابة «النظام العام» الذى لايجوز الخروج عليه أو مهاجمته فى ظل النظام الإسلامي . انظر فى ذلك: د. أحمد جلال ، حرية الرأى فى الميدان السياسى فى الإسلام ، المنصورة : دار الوفاء، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) ،ص ٢٨٧ - ٣٢٢ .

(١٥) انظر د. طه جابر فياض العلوانى ، مرجع سابق ، ص ٨ ، ص ١٥ .

(١٦) يلاحظ أنه خلال السنوات القليلة الماضية قد جرى أكثر من حوار بين كل من التيار الإسلامى والتيار العلمانى ، وقد أحاط بهذه الحوارات مجموعة من الظروف والملابسات التى تستدعى الرصد والتحليل لأنها أحد الأسس الهامة لتطور هذا الحوار والوصول به إلى أهدافه المبتغاة .

وعلى مدار التاريخ الإسلامي نشأ نوع من الاختلاف اعترف الجميع فيه « بحاكمية الله » أو بعبارة أخرى، كانت أصول العقيدة والشريعة محل إتفاق فيما بينهم وإن اختلفوا بعد ذلك فى بعض الفرعيات التى لاتمثل إنقساماً حول جوهر الإسلام فى أصول العقيدة أو الشريعة، فقد نشأت فرق كلامية ومذاهب فقهية اتخذت من الإسلام وشريعته منطلقًا للاجتهاد والفهم والحوار والجدل .

إلا أنه يمكن رصد نوع آخر من الاختلاف كان محل إعتراف وقبول

ويمكن فى هذا الصدد الإشارة إلى تنامي التيار الإسلامي مع بروز الصحوة الإسلامية بشكل فعال على ساحة العمل السياسي فى البلدان العربية المختلفة وخاصة بعدالسماح له وموافقة بعض الجماعات على الدخول إلى هذا الميدان من العمل عبر بوابة الانتخابات .

إلا أن الباحث يظن أن هناك ظرفًا موضوعياً آخر يساعد على المضى خطوات أكبر فى مثل هذه الحوارات ألا وهو إستشعار الجميع ،بعد أزمة الخليج الثانية بمدى الصعوبات والعقبات التى تحول دون الوصول إلى تحقيق مشروع النهضة دون تضافر الجهود ، جهود التيارات المختلفة ، فى سبيل تحقيقها وخاصة فى مواجهة التحديات الخارجية لهذا المشروع .

انظر مثالاً لهذه الحوارات :

الحوار القومى -الديني مركز دراسات الوحدة العربية ، القاهرة :(٢٥-٢٧ سبتمبر ١٩٨٩م)، د. يوسف القرضاوى ، الاسلام والعلمانية وجهاً لوجه ،القاهرة: دارالصحوة . الحوار الاسلامى - العلمانى ، بيروت: الحوار عدد ٢٠ .

وانظر الورقة القيمة التى قدمت فى تقويم هذه الحوارات وخاصة أن صاحبها كان من ضمن المشاركين والمقترحين لهذه الحوارات ، بالاضافة إلى طرحه لرؤية مستقبلية حول قضايا الحوار وآفاقه :

طارق البشرى ، مستقبل الحوار الإسلامى العلمانى ، مجلة منبر الحوار عدد ٢٤

وكان أخر تلك الحوارات المناظرة التى جرت فى معرض الكتاب الدولي، بالقاهرة سنة (١٩٩٢م)، وحملت عنوان: مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ويلاحظ ان هذا التشرذم والإنقسام قد طال كل تيار على حدة مما أدّى إلى توزّع الجهود الإسلامية لكل منهما و دفع بعض المفكرين لمحاولة علاج مثل هذا الخلاف.

انظر على سبيل المثال : د. طه جابر فياض العلوانى ،المرجع السابق . د. يوسف القرضاوى،الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، مرجع سابق، وخاصة ص ١١-١٩. ويظن الباحث أن أحد الشروط المهمة لنجاح أى حوار هو الإيمان بالمطلق أى مطلق، مما يمكن معه إيجاد قاعدة أو معيار يحتكم إليه فى الحوار الدائم، بعبارة أخرى لابد من

الجماعة المسلمة وإن صــدرت أطرافه عن غير الإســلام عقيدة. فقد تعايش المســلمون مع الديانات والملل والنحل المختلـفة فى أرض الإسلام دون أن تحدث محاولة للقضـاء أو إلغاء هذه الديانات ، وكان منطق الحوار والدعـوة همـا اللذان حكمـا التـعامل مع هذه الديانات وتلك الملل والنحـل (١٧) ، فى ظـل خضوع الجميع لـشريعة الله المحددة لنظام الحقوق والواجبات لكل طرف فى تعامله مع الآخرهذا التسامح والقبول بالاختلاف والاعـتراف به سنة من سنن الله تحول فى التاريخ المتأخر للمسلمـين إلى نوع من التنازع والتـقاتل والتفرق شـيعًا وأحزابًا بما خرجت معه التـعددية عن حكمتــها ووظيفتها الأساسية وهى : التعارف والتـعاون والتكامل ، فاستــخدم هذا التـعدد فى

الأتفـــاق على بعض الأسس التى لا يجوز الخلاف عليها قبل الحوار وإلا تحول الحوار إلى جدل عقيم وحوار طرشان .

انظر حول المطلق وأهميته فى نجاح الحوار والوصول به الى آراء موضوعية: د. على جمعة ، كلمة فى التحيز ،ندوة إشكالية التحيز-رؤية معرفية ودعوة للأجتهاد ، (١٥-١٧ شعبان ١٤١٢هـ / ١٩-٢١ فبراير ,١٩٩٢م)

(١٧) يلاحظ أن كثيراً من الفقهاء وعلماء الكلام قد أفردوا كتبًا للحديث عن إعتقادات وآراء أصحاب الديانات والملل والنـــحل ومناقشتــهـا ، بل ان علم الكـــلام برمتـه قد نشأ منذ البـــداية للرد على آراء وإعتقادات تلك الملل والنحل .

انظر على سبيل المثال : عبد القادر البغدادى ، **الفرق بين الفرق** ،مرجـــع سابق .حيث يتحدث فى بداية كتابه عن الأصول التى إجتمع عليها أهل السنة والجماعة باعتبار أن تفرق المسلمين لم يكن حول أصـــول الدين وإنما الاختلاف كان موضعه الحلال والحرام وفروع الأحكام .

وانظر أيضًا ، محمد بن حزم ،**الفصل فى الملل والنحل** ، مرجع سابق ، وبهامش الملل و النحل للشهرستانى.

ويرى الباحث ضرورة التمييز بين نوعين من الاختلاف قد برزا فى التاريخ الإسلامي :

الأول : اختلاف تنوع وهو إختلاف الفقهـاء الذى دار حول مناهج التوصل إلى الحكم الشرعي وكان محله فروع الأحكام وتأسس على ذلك النوع من الاختلاف « علم الاختلاف » أو « اختلاف الفقهاء» الذى كان بمثابة منهج الدراسات المقارنة فى الفقه وأصوله .

انظر حـــول تطور هذا العلم ومـــؤلفـــاته : د.جـــمـــال الدين عطيـــــة ، **التنظيـــر الفقهي**،(١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)(د.ت) ص ١٣٥ - ١٤٦ . وانظر أيضا : د. مصطفى سعيد الخن، **أثر الاختلاف فى القواعد الأصولية فى اختلاف الفقهاء** ، بيروت : مؤسسة الرسالـــة ، ط ٣: (١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٣ م)، وبخاصـــة الصفــحات ٣٨-١١٨ .

ومن المصادر التراثية التى عالجت الاختلاف بين الفقهاء انظر على سبيل المثال :

عصور الانحطاط لغير صالح الجماعة المسلمة ووحدتها ، وهذا التوظيف غير الملائم للتعدد والتعددية يطرح مجموعة من التساؤلات والإشكالات التى تظل محاولة الإجابة عليها ، أو تحديد تصور واضح بشأنها ضرورة منهاجية لتوظيف التعدد لتحقيق أهدافه وغاياته:

التساؤل الأول : يتعلق بالأسباب والملابسات التى أخرجت التعدد عن وظيفته وغرضه ومقصده ؟ فمن شأن الإجابة عن هذا التساؤل أن تدلنا على الضوابط التى يجب أن تحكم التعددية والحدود التى يجب ألا تخرج عليها فتحقق أهدافها .

ابن حزم ،الأصول والفروع ، بيروت :دار الكتب العلمية ، أحمد بن تيمية ،رفع الملام عن الأئمة الأعلام د.ت،د.ن. عبد الله بن السيد البطليوسى ، التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين، تحقيق د. أحمد حسنين كحيل والدكتور حمزة عبدالله النشرتى،القاهرة :د ار الأعتصام ، ١٣٩٨هـ

وهذا النوع من الإختلاف تحكمه مجموعة من القواعد .

١- أن الحقيقة المطلقة من علم الله وما نقطع به منها هو ماجاء به الوحي القطعي الثبوت القطعي الدلالة ، وماسوى ذلك فليس مبنيًا إلا على غلبة الظن ورجحان الدليل، ويرتبط بذلك نسبية الآراء الفقهية والاجتهادات وتعددها.

انظرخصائص وسمات الشرعية فى جانبها القانونى ويرتبط بذلك أن هناك من القضايا مما يجوز الاختلاف فيه ومنها ما لايجوز الخلاف فيه مثل النصوص القطعية الثبوت القطعية الدلالة وكل معلوم من الدين بالضرورة مما يتحمل إلا رأيًا واحدًا أما ما سوى ذلك فهو محل إجتهاد ، واختلاف الآراء فيه سائغ.

٢- أن اختلاف المسلمين فيما يسوغ فيه الاختلاف هو فى جانب منه إبتلاء لهم وفى جانب آخر رحمة لهم ،هوإبتلاء لما يمثله من تحدي معرفي ومعاشي ، وهو رحمة من حيث عدم المؤاخذة على الخطأ فيه ولما فيه من توسيع عليهم .

انظر د. أحمد التويجرى ،مرجع سابق ، ص ١٢-١٥ .

أما النوع الثانى من الاختلاف الذى نشأ فى التاريخ الإسلامى فهو اختلاف التضاد ، وقد دا حول بعض الأصول ويدخل فى ذلك اختلاف الديانات والملل والنحل التى ظهرت فى الدولة الإسلامية .وهذا النوع من الاختلاف يستند إلى مجموعة من الأسس والأصول التى تحكم التصور العام بشأنه :

١- أن الاختلاف سنة كونية من سنن الله عز وجل فى الوجود وسر من أسرار الحياة التى لا يمكن أن تتصور بدونها . كما لا يمكن تصور زوالها إلا بمعجزة إلهية .

٢- أن الاختلاف جزء من الابتلاء الألهى للإنسان فى الحياة الدنيا سواء أكان ذلك من خلال ما

أما التساؤل الثاني : الذى يرتبط بسابقه إلى حد كبير فيتعلق بالصيغ والأشكال المؤسسية التى تم من خلالها التعبير عن هذا التعدد ، وهل كانت من الضيق وعدم الكفاية بما سمح بإنتشار التفرق والتنازع فى الأمة أم كانت هناك أسبابًا أخرى وراء ذلك [١٨] .

التساؤل الثالث : هل بذلت محاولات لإعادة التعدد إلى وظيفته الحضارية ؟ ولماذا أخفقت ؟ وما السبيل الى تقويمها وبذل المزيد منها ؟ .

والتساؤل الأخير قد يكون مفيداً إلى حد كبير فى كيفية بلورة رؤية واضحة حول الموقف من الأحزاب كأحد الصيغ التى طرحتها الحضارة الغربية للتعامل مع قضية التعددية ، خاصة بعد اكتسابها وظيفة جديدة فى ظل السياق العربى والإسلامى المعاصر ترتبط بمحاولة فرض قيود على السلطات المطلقة التى تتمتع بها المؤسسات الحاكمة فى بلادنا

أودعه الله فى طبائع الناس من اختلاف فى القدرات والملكات وما سنه من حرية الاختيار بين الأديان وعدم الإكراه فى دخول الإسلام ، أم من خلال ما نتج عن ذلك من اختلاف فى الملل والنحل ومناهج النظر والاستدلال والمعارف والعلوم .

٣- أن حق الاختلاف مكفول للناس أجمعين ما لم يصدر عنهم بغى بأى صورة من الصور والأصل فى ذلك حرية الدين التى أقرها الله عز وجل للناس أجمعين .

٤- أن المعيار لاحترام الآراء المخالفة هو التجرد من الهوى وبذل الوسع فى طلب الحق واجتناب البغى بكل صورة .

لمزيد من التفاصيل انظر د. أحمد التويجرى ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١١ .

(١٨) عرف تاريخنا ومجتمعاتنا أنواعًا شديدة التعقيد من التنوع مع التداخل والتشابك لأنه تنوع يقوم على تعدد معايير التصنيف الاجتماعي، فالوحدات السياسية كبيرة وممتدة وتتشابك بداخلها الوحدات الاجتماعية بمعايير شتى ، فيها ما يقوم على التصنيف القرابى أو الأسرى كالقبائل والعشائر ، ومنها ما يقوم على التصنيف الإقليمى كالقرية والناحية والحي مما يفيد قدراً من التميز دون إمكانية الانفصال ، ومنها ما يقوم على التصنيف الحرفي أو المهني ، وعلى التصنيف المذهبي أو الملي أو الطرقي .. الخ .

وكل هذه الوحدات تعتمد على تصنيفات ،متعددة من جهة ومن جهة أخرى تكفل قدراً من التميز لا يصل إلى مشارف الاستقلال فى إدارة الشئون ، ومن جهة ثالثة فهى وحدات متداخلة تقبل ان يجتمع للفرد الواحد عدد من الانتماءات له بقدر إشتراكه فى أنواع التصنيفات التى تقوم : انظر طارق البشرى ،منهج النظر .. ،مرجع سابق ، ص ٢٧ .

بالإضافة إلى مايمكن أن تمثله من محضن لحماية الأفراد من عسف السلطة ومؤسسات الحكم بعد إنهيار المؤسسات ووحدات الانتماء الفرعية التى كانت بمثابة مجال الحماية الأول للأفراد ،كما لعبت دورها كمؤسسات وسيطة بين الحاكم والمحكوم (الأسرة الممتدة -القبيلة .... إلخ) (١٩) .

ويظل وجود الضمانات (٢٠) وتحديد الشروط اللازمة دون أن تؤدى هذه

---

(١٩) يرى الباحث ضرورة التعامل المنهاجي المنضبط فى تحديد موقف الإسلام من قضية النظم والمؤسسات عبر محاور خمسة : الأول : النصوص (القرآن والسنة) باعتبارهما إعمالاً لحاكمية الله.

الثاني : الفقه باعتباره تعبيراً عن إعمال النصوص فى فترة تاريخية محددة .

الثالث : الواقع باعتباره كاشفًا عن الوظائف التى تؤد بها الصيغ المطروحة والنظم المبتغاة فى الواقع.

الرابع : التاريخ باعتباره كاشفًا عن الصيغ والمؤسسات والنظم التى تم خلالها تحقيق الوظائف المختلفة فى ظل الخبرة الحضارية العربية والإسلامية .

الخامس : تجريد المفاهيم والنظم والظواهر الاجتماعية والأشكال المؤسسية من مظاهرها وأشكالها وتوضيح أو بيان حقائقها وجوهرها .

فوفقًا لهذه المحاور يمكن النظر إلى قضية الأحزاب فى الإسلام ، فيجب تجريد مفهوم الحزب من البناء المؤسسى الشكلى ومن مختلف الأساليب والمظاهر المستحدثة فيه والوصول إلى جوهره، وهو وجود هيئة وسيطة بين الحاكم والمحكوم تحول دون إنفراد الحاكم بالمحكومين والتعامل معهم كذرات متناثرة ، وتسعى للحفاظ على مصلحة المجتمع وتقدم بديلاً عن النظام السياسى إذا خرج عن مصالح المجتمع أو فشل فى تحقيقها ، و من خلال الانطلاق من هذا الجوهر يتم البحث عن وجود مثل هذه الفعاليات البشرية فى مختلف المجتمعات والثقافات ، فإذا نظرنا إلى الخبرة الإسلامية مثلاً نجد أن العالم المسلم وشيخ الحرفة وشيخ القبيلة وأهل الحل والعقد..إلخ كلها تقوم بهذا الدور وتحقق هذه الوظيفة .

انظر : نصرمحمد عارف ، **نظريات التنمية السياسية** : نموذج للتحيز فى العلوم السياسية ، بحث مقدم الى ندوة اشكالية التحيز ، مرجع سابق ، ص ٢٠ - ٢١ وانظر حول المنهج المقترح وبعض تطبيقاته فى:

طارق البشرى ، **منهج النظر** ، مرجع سابق ، مؤسسات الدولة بين النظم الإسلامية والنظم الغربية، **مجلة العربى** عدد ٣٩٦ ، (ربيع الأخر ١٤١٢هـ/ نوفمبر ١٩٩١م) ،ص ٢٢ - ٢٦ .

وحول موقف الإسلام من الأحزاب انظر على سبيل المثال:

د. سليم العوا ، مرجع سابق د. صفى الرحمن المباركفورى ، **الأحزاب السياسية فى الإسلام**، إصدار رابطة الجامعات الإسلامية ، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧ م).

(٢٠) إن شروط تحقيق هذا النظام فعاليته ، كما فى التجربة الغربية ، هو قيام انسجام قومى

الأحزاب إلى مزيد من تشرذم الأمة وتفرقها بما يفقدها قوتها وحيويتها هو أحد الاعتبارات المهمة فى التعامل مع قضية الأحزاب من منظار إسلامى. فوحدة الجماعة فى التصور الإسلامي له أولوية باعتبارها أحد المقاصد المهمة فى هذا التصور ، وتكتسب هذه الوحدة والمحافظة عليها أهمية متزايدة فى واقعنا العربى والإسلامي لماتحمله المنطقة من «قابليات» «بلقنة» أو « لبننة» خاصة فى ظل سياسات القوى المهيمنة فى النظام الدولى الجديد (٢١).

وأمن داخلى مما يجعل القوى الأساسية الدائرة في نطاق صيغة التوازن التى يعبر عنها النظام ، وكل ذلك فى إطار أمن خارجى تتحول به قضايا السياسة الخارجية إلى عناصر تخدم السياسات الداخلية ولايرد معها تهديد الخارج. بينما كان منشأ الحزب فى البلدان غير العربية تجسيداً للجامعية السياسية فهو ينشأ على صورتها اذ يساعد على بلورتها على صورته .

والملاحظ أن النظام الحزبي قد عرفته الدول ذات الرخاء الإقتصادي والإنسجام من النواحي القومية والحضارية بمعنى أنه مادام نظامًا إعد ليكفل صيغة فسيحة ومرنة للتوازن الإجتماعى بين القوى السياسية والإجتماعية الاساسية ، فهو يتلاءم مع البيئات الإجتماعية التى يربط بينها تكوينات قومية ودينية وحضارية متشابهة ، والتى تتمتع بقدر من الرخاء الاقتصادى يخفف من الخلافات التي يمكن أن تقوم بين فئات المجتمع وطبقاته .

انظر حول وظيفة الأحزاب فى كل من الخبرة الغربية وخبرة بلدان العالم الثالث وخاصة الدول الإسلامية: طارق البشرى ، منهج النظر ، مرجع سابق ، ص ٣٧ - ٦٤

(٢١) ففى الأربعينات مثلا من هذا القرن خرجت الأحزاب المصرية عن وظيفتها الحقيقية فى مقارنة إستبداد الإستعمار والملك إلى أن تكون مطيتلهما مما دفع حسن البنا فى ذلك الوقت إلى إتخاذ موقف رافض للحزبية والأحزاب .ويلاحظ أنه في موقفه هذا لم يكن موقفًا مؤسسًا على «حجج شرعية وإنما استند إلى تبريرات سياسية وإرتبط بالسياق التاريخى الذى عاشه وادراكه لجوانب الخلل التي أصبحت تشيعها الأحزاب المصرية فى الحياة السياسيةالمصرية آنذاك. انظر حول هذه النقطة: طارق البشرى،الحركة السياسية فى مصر ، القاهرة:دار الشروق، ص ٢٥ من المقدمة.هشام جعفر،تطور موقف الإخوان من المشاركة السياسية، بحث غير منشور،ص٣-٧. وحول موقف الحركة الإسلامية بفصائلها المتعددة من قضية التعدديةانظر:د.عبد الخبير محمود عطا،الحركة الإسلامية وقضية التعددية السياسية: المواقف والمحددات والتحولات ،بحث مقدم إلى ندوة:الرؤية السياسية فى الوطن العربى

ثانيًا :المعايير الحاكمة بين الثبات والتغير

سبق للباحث القول أن كل مظاهر الحياة الطبيعية فى الرؤية الإسلامية إنما انبثقت عن إرادة إلهية تخضع لها (حاكمية تكوينية) وأنها لذلك تختص بقيم إيجابية خاصة بها، فإذ سلمنا بذلك يمكن القول أن الشريعة تجمل فى وضوح، على أن الغاية النهائية للخلق هى تجاوب المخلوقات مع إرادة الخالق لها . وبالنسبة للإنسان فإن هذا الخضوع الذى يسمى «إسلامًا» يتطلب بداهة تكييف رغبات الإنسان وسلوكه تكيفًا إيجابيًا واعيًا مع قوانين الحياة التى وضعها الخالق ، ومثل هذا المطلب يفترض بطبيعة الحال أن يكون لمفاهيم الخير والشر مقاييس ومعان ثابتة لا تتغير بتغير الأحوال والأزمنة ، ولكنها تحتفظ بقيمتها وأصالتها فى كل الظروف والأوقات ومن الواضح أن كل ما وصل إليه الإنسان من تحديد لمعاني الخير والشر أو العدل والظلم من خلال تأملاته الفكرية أو الفلسفية لايمكن أن يتمتع بصيغة «الصحة المطلقة» ذلك لأن التفكير البشري فى نهاية الأمر تفكير موضوعي من حيث المبدأ ، فهو عرضة على الدوام للتأثر بزمن المفكر ومحيطه وظروفه الشخصية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ..الخ، وعلى هذا فإنه إذا صح أن غاية الدين هى تكييف مطالب الإنسان ورغباته وفق إرادة إلهية، فلابد للإنسان أن يتعلم بأساليب معصومة من الخطأ كيف يميز بين الخير والشر وبين ما يجب فعله وما لا

والتى نظمتها الجمعية العربية للعلوم السياسية، بغداد، (٢٧ ٢/-١/ ٣/ ١٩٩١م).

وحول المسألة الطائفية فى الوطن العربى انظر على سبيل المثال :

د. سعد الدين إبراهيم ، تأملات فى مسألة الاقليات ، القاهرة:دار بن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٢.د.نفين مسعد، الأقليات والإستقرار السياسى فى الوطن العربى ، القاهرة:مركز الدراسات والبحوث السياسية - كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة (١٩٨٨م).

د.برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، القاهرة دار سينا،(د.ت) .

يجب فعله (٢٢) ، ففي دلالات النصوص المنزلة تكمن المفاهيم الأساسية المنهاجية التى تنتظم على أساسها مكتسبات الإنســان المعرفية وفى كل مجال من مجالات النظر والتطبيق ، وليست هذه الدلالات حين يتوصل إليها بناءً معرفيًا إسلاميًا فحسب ، بل هي أيضًا منظومة من المقاييس ينبغى أن تُستثمر في غربلة المعارف الإنسانية وفى تقويمها وذلك فى ضوء النصوص الإسلامية ، وفى ضوء المنهج الإسلامى الذى يصدر عن النصوص الإسلامية ويعود إليها (٢٣) .

بعبارة أخرى فإن «الوحي» فى الرؤية الإسلاميــة يحقق وظيفتين أساسيتــين بالإضافة إلى وظائفه الأخرى ،أولهما وظيفة معرفية، والثانية وظيفة معيارية. فالرسالة السمـــاوية لها دور فى مصادر المعرفة لدى المؤمنين بهذه الرسالات، فالوحي الإلهي - عبرالرســالات والرسل - هومصدر غير مادي للمعرفة والعالم والفكر والتوجيه .فعالم الشهادة فى التصور الإسلامي ، هو أحد عوالم هذا الكون ولكن ليس العالم الوحيد فيه ، والحواس التى يدرك بها الإنسان معارف عالم الشهادة هى حواس إنسان مخلوق، فهى إذن محدودة القدرات والآفاق ، فلقد منّ الله على هذا الإنسان كمظهر من مظاهر رعايته له بسبب مكانته الخاصة بين المخلوقات بأن يسر له مصادر للمعرفة وسبلاً لتحصيلها تتيح له علم ما لا تعلّمه إيّاه ظواهر المادة فى عــالم الشهادة المحسوس (٢٤) .

---

(٢٢) انظر محمد أسد ،منهاج الإســلام فى الحكم ،ترجمة منصور محمد راضى ، بيروت:دارالعلم للملايين ، ط٦ :(١٩٨٣م) ، ص ١٧ - ١٨ ببعض التصرف مجلد٢. وانظر حول المطلق والنسبي، مجلد ١، الموسوعة الفلسفية العربية ، بيروت : معهد الإنماء العربي، (١٩٨٨م) ، ص ١٣٢٢ - ١٣٢٩ مجلد ٢ ، ص ٧٤٨ - ٧٥١ .

(٢٣) انظر د.عبد القادر هاشم رمزى ،الدراسات الانسانية فى ميزان الرؤية الإسلامية دراسة مقارنة ، الدوحة : دارالثقافة ، (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م) ، ص ٥ ، ٦ .

(٢٤) حول الوظيفة المعرفية للوحى انظر: د.محمد عماره ،«السنة النبوية مصدر للمعرفة» ، بحث مقدم إلى ندوة السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة التى نظمتها مؤسسة آل البيت بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامي، عمان، ١٥ -١٩ ذى القعدة (١٤٠٩هـ / ١٩- ٦/٢٣/ ١٩٨٩م)، محمد محمد أمزيان ، منهج البحث الإجتماعي بين الوضعية

أما الوظيفة المعيارية :فإنها ترتبط «بالحاكمية» ارتباطًا وثيقًا من جهة أن الحاكمية في جوهرها تعني أن هناك أوامر وقواعد صادرة من الله ووظيفة الكينونية البشرية فيها هي التلقي والاستجابة والتكيف والتطبيق في واقع الحياة، وبما أن هذه الأوامر وتلك القواعد ليست نتاج فكر بشري، ولا بيئة معينة ولا فترة من الزمن خاصة ، ولاعوامل أرضية على وجه العموم.. بما أنه كذلك فإنه تنشأ خاصية أخرى ألا وهي خاصية الحركة داخل إطار ثابت، وحول محور ثابت ولا يقتضي هذا بطبيعة الحال تجميد حركة الفكر والحياة ، ولكن يقتضي السماح لها بالحركة بل ودفعها للحركة ولكن داخل هذا الإطار الثابت وحول هذا المحور الثابت [٢٥].

فالشريعة الإسلامية تتصف بالتوازن بين الثبات والتغير، فهناك مجموعة من المقومات والقيم الثابتة في العقيدة والأخلاق والتشريع ولكن مساحة ومدلولات هذه المقومات وتلك القيم تتسع وتتنوع الصور التي

والمعيارية، هيرندن، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي١٤١٢/١٩٩١ ، ص ٢٦٥ - ٢٩٩ . نصر محمد عارف ، نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق ، ص ٣٢ - ٣٥ .
واعتماد الوحي كمصدر للمعرفة لا يسمح باستخدام مناهج أخرى غير المنهج التجريبي فقط كما في الرؤية الغربية حيث يسمح بظهور المنهج السماعي ذلك المنهج الذي يكون الوحي الإلهي= = بشقيه البلاغ القرآني والسنة النبوية مصدراً لعلومه ومعارفه .
حول هذا المنهج انظر على سبيل المثال : د. همام عبد الرحيم سعيد ،الفكر المنهجي عند المحدثين ، سلسلة كتاب الأمة رقم ١٦ ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، (المحرم : ١٤٠٨هـ) . واعتماد الوحي كمصدر للمعرفة يرتكز في حقيقته إلى النظر للإنسان : هل هو من طبيعة مادية فقط أم له جوانب أخرى غير طبيعته المادية المحسوسة ؟.
(٢٥) أنظر حول خاصية الثبات كأحد خصائص التصور الإسلامي وأثرها :
سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ،القاهرة : دار الشروق ، ص٧٢ - ٩٠ . حيث يرى أن سمة الحركة داخل إطار ثابت وحول محور ثابت هي طابع الصفة الإلهية في الكون كله .
وانظر أيضًا: د. يوسف القرضاوي ،الخصائص العامة للإسلام ،القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٣ : (١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)، ص ١٩٤ - ٢٥٤ . د. محسن عبدالحميد ،الإسلام والتنمية الإجتماعية، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م) ، ص ٢٨ - ٢٩ حيث يجعل من خصائص المذهبية الإسلامية بعد الربانية الثبات والتغير، قيمة الثبات تضبط الحركة البشرية حتى لاتضل في مشاعرها وأفكارها وتصوراتها وأنظمتها الحيوية ، فتستسلم للهوس والمجون والخرافة والأسطورة المادية

تتجلى فيها ولكنها تظل ثابتة فى التصور الإسلامي لا يتناولها التغير والتطور على كل حال ، بعبارة أخرى فإننا نستطيع أن نحدد مجال الثبات ومجال المرونة على النحو التالى: (٢٦)

- إنه الثبات على الأهداف والغايات، والمرونة فى الوسائل والأساليب.
- الثبات على الأصول والكليات، والمرونة فى الفروع والجزئيات .
- الثبات على القيم الدينية والأخلاقية، والمرونة فى الشؤون الدينية والعلمية.

فالثبات يكون على مقومات العقيدة والشريعة ومضمون القيم الخلقية. ثبات فى العقائد الإسلامية الخمس وفى الأركان العملية الخمس ،وفى المحرمات اليقينية. وفى شرائع الإسلام القطعية الثبوت، القطعية الدلالة، وفى القيم الأخلاقية (٢٧).

وفى المقابل نجد أن التغير هو سمة العصر والمفتاح الأكبر لفهم العصر الذى نعيش فيه ، فنحن نعيش عصر الشك والنسبية والسخرية من كل شئ ، فلقد ترسخت فكرة التغير فى الوجدان الغربي، إذ أصبح الإنسان الغربى مؤمنًا بأن التغير هو أحد مقومات الحياة أو هو المقوم الوحيد فى الحقيقة، وأن التغير هو اليقين الوحيد أو المطلق الوحيد فى هذا الكون، فالإحساس بنسبية كل الظواهر أصبح أمرًا مقبولاً بشكل يكاد يكون مطلقًا، وتظهر هذه النسبية فى كل مجالات التفكير والتعبير الأدبي أو الفني (٢٨).

---

(٢٦) د. جمال عطية ، النظرية العامة للشريعة ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

(٢٧) يلاحظ الارتباط بين ثبات مقومات العقيدة والشريعة ومضمون القيم الأخلاقية وأثر ذلك فى تحقيق التنوع فى إطار الوحدة ، والفصل فى الخلاف بين الناس، انظر ماسبق من هذا المبحث.

(٢٨) كافين رايلى ، تاريخ الغرب والعالم - تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة د. عبد الوهاب المسيري و د. هدى حجازي ،الكويت : سلسلة عالم المعرفة -المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ص ٥ - ٢٢ من القسم الأول .

وانظر حول أثر فكرة التغيرالمطلق فى المدارس الأدبية والنقدية الغربية د. سعيد عبد الرحمن البازعى ، «ماوراء المنهج : تحيزات النقد الأدبى الغربى» ، بحث مقدم الى ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ، مرجع سابق .

بعبارة أخرى، فإنه فى ظل الحضارة والدولة العلمانيــة الحديثة لا يوجد معيار أو مقياس يمكن التمييز به بين الخير والشر والعدل والظلم، ويصبح المقــياس الوحيد فى مثـل هذه الحضارة هو الدولة ومصلحتها القوميــة بحيث أصبحت المصـــلحة فى إعتــبار القوم هى المعيار الوحيد أو القانون المهيمن الذى يجب أن تعالج على ضوئه كافة الشؤون العامة، وحيث أنه لا يوجد ميزان ثابت ومعايير حاكمة وأطر مرجعيـــة لتحديد مضمون هذه المصـــلحة فإن الأفراد - حتى في حدود الدولة والأمة الواحدة - ستصـــبح لديهم وجهات نظر متباينة حول ما يخدم مصـــلحة الأمـــة أو الدولة على أحســـن وجه ، بعبارة أخرى فإنه إذا لم يُخضـــعِ البشر تصرفاتهم فى هذه الحياة لتوجيه مصـــدر ثابـــت ومستـــقل عن كل التـــصورات الوضعية فإن مـصـالحـهم الخــاصــة لابد أن تتَـصــادم فى نقطة أو أخرى، وكلمـا ازداد الصـــراع بينـــهم تباعدت مصالحهم والتبس عليهم الأمر فى معرفة الخيْر والشر[٢٩] .

إن مصطلحات الخير والشر أو العدل والظلم لاتحمل حقيقة ملزمة فى ذاتها، وفقًا لهذا التصور، فإنها لا تعد و أن تكون خيـــالات رائجة تتخذ صوراً متـعددة تتلاءم مع مقتضيات الظروف الاجتماعـية والسياسية، فالتغيير المطلق وعدم الاتفاق على معايير ثابتة للخير والشر والظلم والعدل ومن ثم للحكم على الأشياء والأفعال والتصرفات يعنى فى جوهره أنه لاتوجد فى الواقع أية إلتزامات أخلاقيـــة تضــبط العلاقـــات البشـرية لأن مجرد تصور وجود هذه الإلتزامات عبثًا لاطائل تحته ، عندئذ تتحكم المصلحة فى مجمل تصرفات البـشر وتحدد لهم مضـمون الخير والشر والظلم والعدل والالتـــزمات الأخلاقيــة ويصير المعيار الحاكم فى كل ذلك هومقدار ما

---

(٢٩) محمد أسد ، مرجع سابق ، ص ٢١ - ٢٥ .

(٣٠) انظر حول الارتباط بين فكرة التغير المطلق وعدم الالتزام الأخلاقى :

مقدمة كل من د.هدى حجازى ود.عبد الوهاب المسيرى لكتـــاب تاريخ الغرب والعالم ، مرجـــع سابق ،محمد أسد ومرجع سابق ، ص ٢٤ . والمقوم الثـــالث من مقومات الجاهليـــة ، فى الفصل الثـــالث : من هـــذه الدراسة . وترتبط فكرة المصلحة وعدم الاتفاق على تحديد واضح لها ولما هو

يحققه الفرد أو الجماعة أو النظام من لذة أو منفعة مادية (٣٠) .

وفى الحقيقة فإن التوازن بين الثبات والتغير فى الرؤية الإسلامية في مقابل التغير الدائم والمستمر لكل شئ وفى كل شئ تستبطن نظرة مختلفة للإنسان وطبيعته ،هذه النظرة لها آثارها المنهاجية- خاصة فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية - كما يحمل آثاره السياسية بعيدة المدى :

فالعلوم الانسانية الغربية تنطلق من مسلمة أساسية،أنه لا يوجد كيان ثابت للإنسان ولا تعترف بالطبيعة البشرية ، فالإنسان وفقًا لها حصيلة الظروف المادية الاقتصادية وهو وفقًا للنظرية الماركسية مثلاً تعبير عن الطور الاقتصادي الذى يعيش فيه ، ومادامت هذه الأطوار دائمة التغير فالإنسان حصيلتها وتعبير عنها ، وليس له كيان ثابت وإنما هو فى تطور مستمر تبعًا لهذه التغيرات، فالطور يشمل كيانه كله : أخلاقه وعقائده وأفكاره وسلوكه الفردي والجماعي وكل شئ فيه .

وإذا كان علم الإجتماع الماركسي يفترض حتمية للطور الإقتصادي فى صنع وتشكيل وتغيير الكيان الانساني كله ، فإن علم الاجتماع الغربي يتحدث عن «العقل الجمعي» بإعتباره المقياس المعتبر والمعيارالحاكم للظواهر االاجتماعية، فالظاهرة الاجتماعية تعتبر ظاهرة سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعى معين وفى مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحقق وجودها فى أغلب المجتمعات التى تتحد مع النموذج السابق فى النوع، فتنوع الظاهرة واستمرارها عبر فترات زمنية وفى مجتمعات متشابهة هو المقياس المعتبر. والمعيار فى هذه الحالة هو ما يقوم به أكبر عدد من الناس وليس ما تتمتع به الظاهرة في حقيقتها من حيث كونها ظاهرة مستحسنة أو مستهجنة (٣١) .

عدل وظلم وخير وشر بالاختلاف بين الناس وفقًا لذلك ، فلا يمكن لأمة أو شعب أن يتحد مالم يصل الى نوع من الاتفاق على تحديد واضح لمضمون المصلحة أو العدل والظلم والخير والشر .

(٣١) انظر حول هذه النقطة :محمد قطب ،التطور والثبات فى حياة البشرية ،القاهرة: دارالشروق ، ط. ٧ (١٤٠٧/١٩٨٧م) ، ص ٧٥ - ١٤٨. محمد أمزيان ، تلازم الموضوعية =

وفى المقابل فان التصور الإسلامى يعترف للإنسان بكيان ثابت (الفطرة الإنسانية) ويعتبر القرآن أن وصف الشريعة الأعظم هو الفطرة(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ

= والمعيارية فى الميثودلوجيا الإسلامية ، المسلم المعاصر عدد ٥٩ رمضان (١٤١١هـ /ابريل ١٩٩١م) ، ص ٥٧ - ٧٥ . وانظر أيضاً محمد قطب معركة التقاليد، القاهرة: دارالشروق ، خاصة فصل حقائق وأباطيل ، ص ٥٣ - ١٠٠ .

وانظر حول الطبيعة المادية للإنسان وأثرها في المناهج الغربية: د. عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية دراسة في الإدراك والكرامة، (د.ن.) (١٩٨٩م)، ص ٢٠١-٢٢٦ حيث يطرح مفهوم الإنسان/ السر في مقابل الإنسان المادة الذي يلح عليه الفكر والمناهج الغربية. وانظر أيضًا : د. محمود الزوادي، «ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني»، بحث مقدم إلى ندوة إشكالية التحيز، مرجع سابق. د. رفيق حبيب «العلوم الاجتماعية بين التحديث والتغريب ـ نموذج علم النفس»، بحث مقدم إلى ندوة إشكالية التحيز مرجع سابق.

ويلاحظ الباحث ان عدم الاعتراف بوجود كيان ثابت للإنسان أو بالطبيعة البشرية تتضافر معه مجموعة من العناصر تمثل المنطلق المنهجي لفهم ودراسة الإنسان في المناهج الغربية:

١- الطبيعة المادية للنفس الإنسانية فالعلومَ الاجتماعية والإنسانية الوضعية في العالم المحسوس فقط، وقد تعرضت كل المظاهر والملامح الميتافيزيقية والدينية والروحية في ظل الوضعية الأمبيريقية إلى المصير نفسه اي التجاهل. وهذا الإنكار مرده أن المؤثرات من خارج العالم المحسوس لا تقبل بسهولة الملاحظة اوالتجربة او التعبير الكمي او الإحصائي الذي يتبناه العلم الوضعي الأمبريقي الحديث. كما وأن تفسير السلوك البشري كنتيجة للمؤثرات الخارجية المحسوسة فقط من شأنه أن يقلل من كون السلوك البشري سلوك معقد الطبيعة.

٢- وهذه الطبيعة المادية للنفس الإنسانية ترتكز إلى رؤية واحدية للواقع ترى أن العالم بأسره مكون من مادة واحدة تشكل كل الطبيعة والإنسان والتاريخ، وهي مادة قد تكون أكثر تركيبًا في الإنسان منها في الطبيعة ولكنها تظل في واقع الأمر مادة لا قداسة لها ولا أسرار فيها مادة خاضعة لقانون طبيعي واحد أو مجموعة من القوانين الطبيعية فلا يوجد قانون للإنسان وآخر للطبيعة وثالث للتاريخ. والاختلاف بين ماهو إنساني وماهو غير إنساني اختلاف في الدرجة لا في النوع، في الكم لا في الكيف. هل يمكن تفسير الإنسان كل الإنسان بما هو غير إنساني، أي بالقوانين المادية الطبيعية العامة التي تسري على كل شئ وعلى كافة الظواهر. وقد تأسست العلوم الاجتماعية والإنسانية وهي تحاول كلها رصد ظاهرة الإنسان بشكل علمي، وقد تختلف في طريقتها قليلاً عن العلوم الطبيعية، وقد تتفاوت في دقتها فيما بينها، ولكنها في نهاية الأمر علوم يمكنها رصد الحقائق المادية.

فالإنسان بالنسبة لعلم الاقتصاد هو مجموعة من الحاجات الاستهلاكية والتي تشبع، والقوى ي تتحول إلى طاقة انتاجية توظف أي أنه وحدة إنتاجية استهلاكية يمكن تفسيرها في إطار =

ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ [الروم : ٣٠](٣٢)، أما الصور التى يترجم بها الإنسان عن دوافعه الفطرية فهى التى تتغير وتتبدل وتتطور، تتطور بفعل الاحتكاك الدائم بين العقل البشرى والكون المادى فى ظل عقيدة

= المدخلات والمخرجات، وهو بالنسبة لعلم النفس مجموعة من الدوافع النفسية التي تترجم نفسها في سلوك يمكن فهمه وتفسيره عن طريق نماذج تحليلية مادية تفترض في نهاية الأمر أن الإنسان جهازعصبي وغدد وخلايا، وهكذا في سائر العلوم التي يقال إنها إنسانية.

وعلى ذلك فإنه يجب على العقل أن ينزع بكل برود وحيادية وعلمية وموضوعية القدرات عن كل الأشياء ثم يدرها إلى القوانين الطبيعية المادية وعليه أن يستعبد كل المعايير الغيبية والمثالية بل والغائية من طريقة أو إدراكه ونسقه الخلقي بحيث لا يبقى غير المعايير العلمية الموضوعية المادية، فالمعرفة التي تنشأ عن ذلك هي معرفة منفصلة بالضرورة عن أي قيم خلقية أو مثالية أو مطلقة وعن أي قيم إنسانية.

٣- ومن هنا يمكن فهم ودراسة الطبيعة الإنسانية عن طريق المؤشرات الأمبيريقية التي تفترض تنميط الفرد، بما يجعل منه فرداً ملائماً لنظام المجتمع. وقد تطورت هذه الأمبيريقية إلى ما يشبه الهوس الأمبيريقي المتطرف وسيادة هذا النمط في الغرب يعني أن تلك الحضارة قد استقرت على صيغة معينة وأنه لا يوجد داعي لتجاوز هذه الحضارة مما يعنيه ذلك من أنه لا يوجد دافع للبحث عن بديل حضاري جديد فالحضارة في هذه الحالة تحتاج إلى تبرير وجودها وقيامها.

وتتضح هذه الأمبيريقية المتطرفة في تصور المجتمع كنظام بدون إشكاليات بالإضافة إلى الذرية التجزيئية التي لا تتناول المجتمع ككل وتحاول محاكاة العلوم الطبيعية.

بعبارة أخرى، فالأمبريقية المتطرفة تكون بمثابة الاتجاه المحافظ في المجتمع الذي يحاول المحافظة على الوضع القائم وضمان استمراره ومن ثم فإنها لاتعمل على تغيير المجتمع. انظر بالإضافة إلى المراجع المذكورة سابقًا: B. Freedman, *To Be or Not To Be Human*, (New York· Vintage Press, 1987).

د. جلال معوض: «المادية الأمريكية وعلاقة المتغير الاقتصادي بالتطور السياسي» بحث مقدم إلى ندوة **إشكالية التحيز** مرجع سابق، محمد عزت حجازي وآخرون. **علم اجتماع عربي. علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٨٦م)، د. إبراهيم عبد الرحمن رجب، «المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية»، بحث مقدم إلى ندوة: **التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية**، القاهرة ١٠-١٣ أغسطس ١٩٩٠م)، ص٤٣-٦١.

وحول الاتجاه الكمي في دراسة وفهم الظواهر الاجتماعية انظر: د. حسنين توفيق ابراهيم، **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٩٢م) وخاصة ص ٦٣-١١٧.

Skinner, B.F *Beyond Freedom and Dignity*, Toronto Banton 1971, Walden tow, New York Macmillan 1976.

(٣٢) انظر تعريفًا لهذه الظاهرة وبيانًا لها في: الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع (د.ت.) ص ٥٦-٦٠ حيث يجعل ابتداء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة.

موحية وشريعة هادية (٣٣) .

وهذ التغيير الدائم فى مقابل التوازن أو المرونة بين الثبات والتغيير له آثاره على المستوى الإنسانى والمنهاجي بالإضافة إلى آثاره السياسية:

١ - فعلى المستوى المنهاجى

ففى حين تقوم المناهج الغربية على أسس وضعية تنطلق من الواقع لتدرس الواقع وتتحكم فيه مما يؤدى إلى تحكم المتغير فى المتغير وافتقاد عنصر الثبات والديمومة غير الخاضع لتغيرات وتحولات الواقع البشرى ذى الطبيعة المتجددة والمتغيرة نجد العلوم الإنسانية المنطلقة من التصور الإسلامى تقوم على تحقيق التكامل بين مصادر التنظير: الوحى والواقع، مما يؤدي إلى تحقيق التوازن بين الثابت والمتغير فى الحياة البشرية حيث يحدد الوحى الأفعال الثابتة سواء فى تفصيلاتها حيث الأمور المتعلقة بالفطرة والسنن الكونية التى لا تخضع لتغير الزمان أو المكان، أو فى مقاصدها حيث الأمور الكلية قابلة للتغير فى جزئياتها ، تاركًا العناصر المتغيرة سواء كانت جزئيات أو طرقًا ومسالك تطبيق الكليات للعقل البشري فى تفاعله مع الشريعة الموحاة ، والواقع المعاش (٣٤).

وهذه النظرة تعطى للوحى البعد الأكبر فى النموذج المعرفي الإسلامي كمحور للفكر البشري، وهو فى ذلك لا ينفى العقل أو الواقع ، إنما يحدد

---

(٣٣) ومن يتأمل الأحكام الثابتة التي لا تتغير في الشريعة الإسلامية يلحظ أنها أحكام تتعلق بثبات الطبيعة البشرية ، أي تتعلق بالأحوال التي تأخذها هذه الطبيعة البشرية من حيث أن الشريعة = تُجمل فيما يتغير وتفصل فيما لا يتغير. وحول نظرة الإسلام للطبيعة الإنسانية انظر: عفاف بنت ابراهيم عبدالله الدباغ، «المنظور الإسلامي للطبيعة الإنسانية» ، بحث مقدم إلى ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الإجتماعية، القاهرة: (١٠-١٣ أغسطس ١٩٩١م)، د. إبراهيم عبد الرحمن رجب، المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية»، بحث مقدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الإجتماعية، المرجع السابق.

(٣٤) نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص٣٢.

منهاجيـــة حركته وزوايا رؤيته لهذا الواقع (٣٥). وهذه الرؤية النابعة من الوحى الصادر من نصوص ثابتة ومستقلة عن كل تصورات وضعية إنما تشكل فى ثباتها نوعًا من المصداقية والثبات التى لا تعرف انحيازاً مستبطنًا تحت مسميات من الحيدة العلمية والنزاهة والموضوعية والتجرد العلمي، فالرؤية الإسلاميـــة النابعة من الوحي المستقل عن البشر والواقع المعاش تضبط وتقلم مجموعة التـصورات والقيم المسبقة ألتى يحملها الباحث تجاه موضـوعه ومن ثم فإن الوحي يضبط مسار منهاجـية البـــاحث تجاه موضوعه (٣٦).

إن تكامل مصدر التنظير فى الرؤية الإسلامية حين تجمع بين الثـــابت والمتـــغير تؤدى لوصول الإنسان إلى الحـقيـقـة كاملة ، دون إغفال لأحد جوانبها أو التركيـــز على أحد أبعادها دون الأخرى، فالاعتماد على المناهج البشرية المنبتة الصلة بالوحي والقاصرة على الحواس فقط لاتمكن الإنسان من فهم الحقيقة الكونية البشرية المعقدة والتعامل الايجابى معها (٣٧) .

---

(٣٥) منهج الوصول إلى الحقيقة في الرؤية الإسلامية يعتمد على ثلاثة مسالك. الوحي والعقل والواقع انظر تفصيلاً لذلك في: عبد المجيد النجار، **العقل والسلوك في البيئة الإسلامية**، تونس: منشورات مطبعة الجنوب، (١٩٧٧م) ص٨٣ـ٨٤ د. أحمد فؤاد باشا، **المعرفة الإسلامية تاريخيًا**، بحث غير منشور، ص٦ـ١٠. د. عبد الحميد أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م) ص ١١٦ـ١٢١.

(٣٦) انظر حول نقد مفهوم الموضوعية في العلوم الاجتماعية وطرح مفهوم الاستقامة بديلاً عنه، د. سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي...**، رسالة دكتوراه غير منشورة مرجع سابق ، ص ٧٣ـ٤١ ولقد اعتبر الباحث أن أحد مقدمات مفهوم الموضوعية هو التلقين والصفحة البيضاء حيث يفترض المفهوم عدم وجود تصورات مسبقة للباحث عن موضوعه، وهذا يجافي الحقيقة ، فللباحث فهمه المسبق للموضوع المبحوث إلا أن الانطلاق من الوحي في التعامل مع الموضوع المبحوث من شأنه أن يقلل هذه التصورات المسبقة للباحث فينضبط منهاجيًا.

وانظر في ادعاءات التفريغ الإيديولوجي واسطورة علم اجتماع موضوعي ونقد ذلك في:
Gouldner, Anti-Minotour, "The Myth of Value-Free Sociology, in: J. Douglas (ed.)", *The Relevance of Sociology*, Mareuith Corp, MY. 1970. pp: 64-84.

د. محمد عاطف غيث، **الموقف النظري في علم الاجتماع المعاصر**، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، (١٩٨٢م)، ص ٢١٨. د. سليم الوردي، **علم الاجتماع بين الموضوعية والوضعية**، بغداد: مكتبة النهضة العربية، (١٩٧٨م)، ص٥٦.

وانظر أيضًا: دة ابراهيم عبد الرحمن رجب، مرجع سابق، ٦٢ـ٨٨.

(٣٧) انظر في ذلك د. عماد الدين خليل، «شئ عن الفكر الوضعي»، **المسلم المعاصر** عـدد ٣٩ =

وأخيراً وليس آخر فقد أدى افتقاد المقاييس الموضوعية النهائية للحكم على النظريات العلمية والمناهج المستخدمة إلى إنتقال العلوم الاجتماعية الغربية من نظرية لأخرى ، فهى تتسم بأنها فى تجاوز مستمر لبعضها البعض وساعد على حركة التجاوز المستمر هذه عدم الاعتراف بكيان ثابت للطبيعة البشرية .

٢- وعلى المستوى الإنسانى [٣٨]

فإن الإيمان بالتغير كمطلق أو كيقين أو حد و كفاية وهدف ، التغير الكامل دائمًا وأبداً قد يؤدى إلى لا شيء أو لعله يؤدى إلى دمار الإنسان والكون إن لم تتم عملية التغير داخل حدود ، وإن لم يكن لها عقل وروح، فلا يمكن قيام حضارة إنسانية فى إطار من النسبية الكاملة وذلك لافتقادها - وفقًا لمنطق النسبية -لأية مؤشرات متفق عليها أو قيم عامة نستند إليها حين نحكم على أنفسنا أو على الآخرين ، قيم يمكن الاحتكام إليها إن اختلفنا ، قيم يمكن أن تسمى الإنسان إنسانًا.

و فى المقابل فإن الثبات فى مقومات التصور الإسلامي وقيمه هو

= (رجب ١٤٠٤هـ/مايو ١٩٨٤م)، ص٥-١٠ حيث يرى ان عدم قدرة الإنسان على الوصول إلى رؤية الحقيقة كاملة يرجع إلى أنه رافض للتلقي عن العلم الإلهي الشامل ومن ثم يجد لنفسه أسير النظرة التجزيئية والتصور والرؤية ذات البعد الواحد (البعد المادي). وهذه النظرية التجزيئية تؤدي في نهاية الأمر إلى هوس الأمبيريقية المتطرفة في الدراسات الانسانية والاجتماعية.

وحول ضرورة اعتماد الوحي ضمن مصادر المعرفة انظر: محمد محمد امزيان. منهج البحث الاجتماعي، مرجع سابق، ص٢٦٥-٢٩٩، حيث يرى ان الوحي يمكن ان يقوم بثلاث وظائف وخاصة بالنسبة لعلم الاجتماع: أولها إمكانية في توثيق المصادر الغربية، وثانيها أهميته في تصحيح بعض الأخطاء الميتافيزيقية لعلم الاجتماع وثالثها: أهمية الوحي في صياغة القوانين الاجتماعية.

ويتكامل الوحي في الرؤية الإسلامية مع العقل،انظر في ذلك: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص١١٢-١١٦.

(٣٨) انظر حول هذا: د. هدى حجازي، د. عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، مرجع سابق، محمد قطب، مرجع سابق.

الذى يضمـــن للحياة الإسلامية خاصية التحرك داخل إطار ثابت وحول محور ثابت، ويضمـن للفكر الإسلامي وللحيـاة الإسلامـية مـزيداً من التناسق مع النـظام الكونى العام ويقيـه شر الفســاد الذى يصـيب الكون كله لو اتبع أهواء البشر بلا ضابط أو قاعــدة ثابتة لا تتأرجح مع الأهواء. والتـــحرك داخل إطار ثابت يبث الطمـأنيـنة فى ضمـيرالمسـلم وفى المجتـمع المسـلم ، والطمـأنينة فى ثبات الإطار الذى تتـحرك فـيه حيـاته وثبات المحور الذى تدور حياته حوله فتسير حركته إلى الأمام ، ثابتة الخطوات موصولة الخيط ، ممتـدة من الأمس إلى اليـوم إلى الغـد ، ثابتـة مطــردة النمـو، ولعل هذه الخاصية هي التي ضمنت للمجتمع المسلم تماسك قوته مدى طويـــلاً، فالقيمة الكبـرى لهـذه الخـاصـيـة هى تثـبيت الأصل الذى يقوم عليـه شعـور المسلم وتصـوره فتقـوم عليه الحـيـاة الإسلامـيـة والمجتمع الإسلامى فى إستـقرار وثبات مع إطلاق الحرية للنمو الطبيـــعي فى الأفكار والمشاعر فى الأنظمة والأوضاع .

هذا بالإضـافـة إلى أن التـصـور الغـربى فى إنطـلاقـه من الحـتـمـيـة الاقتـــصـاديـة أو الحتـمـيـة الاجـتـمـاعـيـة إنما يتـعـامـل مع الإنسان من منظار الخضـوع والإستـســلام لهــذه الحتـمـــيـة (الجبر) بالرغم من أنه يهـدف فى النهاية إلى إطلاق حرية الإنسان من أية قيود أو التزامات .

٣- على المستوى السياسى والاجتماعي

أول هذه الأثار وأخطرها أن فكرة التغير الدائم والمستمر لكل شئ يضفى الشرعيـــة أو مبرر الوجود على كل تصور ،وكل قيمة وكل وضع ونظام مادام تاليــًا فى الوجـــود الزمني ، فـالتطور المطلق هو مجـرد عـمليـة تبرير لكل مايراد عمله وهو أولا و قبل كل شئ عـمليـــة تبرير لما تريده الدولة بالأفراد أو الحكام بالمحكومين بحيث لا يكون هناك مبدأ ثابت ولا قيمة ثابتة يلوذ بها الأفراد فى مواجهة الدولة أو المحكومين فى مواجهة الحكام ، بحيـــث لا

(٣٩) انظر سيد قطب، المرجع السابق، وخاصة ص ٧٨-٨٤. وانظر أيضًا: محمد إمزيان، تلازم

يكون هناك حق ثابت يفيء إليه الجميع و لادستور ثابت يتحاكم إليه الجميع ، فالإعتراف بقيم ثابتة ومعايير مستقلة يتحاكم إليها الجميع هو الذى يضمن فى النهاية مبادئ ثابتة يتحاكم إليها الحكام والمحكومين ،فلا يطلق هؤلاء الحكام أيديهم فى حرياتهم وحقوقهم (٣٩) .

أما الأثر الثاني لفكرة التغير المطلق فيتمثل فى جعل الهدف الوحيد للعملية السياسية هوالتمسك بالإجراءات. فالحضارة الغربية حضارة الإجراءات التي لاتكترث بالأهداف، فعدم الاتفاق على معايير محددة يمكن الاحتكام إليها خارج الجماعة يحول العملية السياسية إلى مجموعة من الإجراءات التى تكتسب قداسة ،بعبارة أخرى تصبح عملية صنع القرار أكثر قيمة من الأهداف المحددة فى الدولة العلمانية ، إذ لا يوجد أخطر من العبث بهذه الإجراءات ، لأن من شأن العبث بها أن يشكل تهديداً للتفاهم الهش حول الاتفاق على عدم الاتفاق ، فليس ثمة قاعدة فى الحكم أهم من تأكيد النظام الذى تم بموجبه وضع القواعد خاصة وأن الكثيرين يشاركون فى السلطة (٤٠).

= الموضوعية والمعيارية... ، مرجع سابق. ويقصد من هذه النتيجة التطهير القيمي للعلوم والحياة الغربية من جميع اعتبارات القيم مما جعلها عرضة للتأثر بأية قيمة تتعرض لها ، وكانت النتيجة لذلك استحواذ الحقائق الواقعية لأي مجتمع على المقدرة على تكوين المعايير الخاصة به.

انظر في ذلك: د. اسماعيل راجي الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية»، المسلم المعاصر ، عدد ٢٠ (ذو القعدة ١٣٩٩هـ/ أكتوبر ١٩٧٩م)، ص٣١-٣٤.

(٤٠) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: مقدمة كل من د. هدى حجازي و د. عبد الوهاب المسيري لكتاب الغرب والعالم، مرجع سابق، محمد أمزيان، المرجع السابق، كافيه رايلي، مرجع سابق، ص٢٧-٣٢ من القسم الثاني.

Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, (1946) p. 131-138.

المبحث الثاني
الحاكمية وتحقيق مصالح الناس في الدارين

أولاً: التعريف بمفهوم المصلحة الشرعية وماهيتها.
ثانيًا: طبيعة العلاقة بين الحاكمية والمصلحة الشرعية.

المبحث الثاني
الحاكمية وتحقيق مصالح الناس في الدارين

سبق أن أورد الباحث أن أحد الدلالات المركزية للفظ الحكم هو المنع من الفساد بغية الاصلاح حيث تضافرت المعاني اللغوية والآيات القرآنية والأحاديث النبوية على تأكيد هذا المعنى (١) ، وهذا ما يجعل لمفهوم الحاكمية تعلق بمفهوم «المصلحة» التي تكتسب وصف الشرعية" في التصور الإسلامي مما يميزها عن المصلحة في التصور الوضعي .

وهذا المبحث يدرس طبيعة العلاقة بين كل من مفهوم الحاكمية ومفهوم «المصلحة الشرعية» بما يفترض بداية تحديد واضح لمفهوم« المصلحة الشرعية» وبيان لماهيتها وجوهرها وخصائصها مع تمييزها عن غيرها من المفاهيم التي تختلط بها في الواقع السياسي والحياتي الراهن .

وعلى هذا فإن هذا المبحث ينقسم إلي جزئين فرعيين : الاول منهما يُعرِّف بمفهوم المصلحة الشرعية، أما الثاني فيدرس طبيعة العلاقة بين كل من مفهوم الحاكمية من جهة ومفهوم المصلحة الشرعية من جهة أخرى .

أولاً : التعريف بمفهوم المصلحة الشرعية وماهيتها

مفهوم المصلحة الشرعية مأخوذ من مادة صلح ، والصلاح ضد الفساد والمصلحة: الصلاح وهي واحدة المصالح . والإصلاح إقامة الشئ بعد فساده ، واصلح الدابة أحسن إليها ، والصلح السلم (٢).

---

(١) انظر ماقبله من هذه الرسالة ص:

(٢) راجع مادة صلح في لسان العرب لابن منظور ، مرجع سابق ، والأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق ، والقاموس المحيط للفيروز آبادي ، مرجع سابق .

والواضح أن هذه المادة تدور حول مافيه نفع «سواء كان بالجلب أو التحصيل كاستحصال الفوائد واللذائذ ، أو بالدفع والإتقاء كاستبعاد المضار والآلام» [٣].

ولذلك وردت المقابلة بين الإصلاح والإفساد في أكثر من موضع من القرآن كما في قوله تعالى «وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ» (البقرة:٢٢٠) [٤].

ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر ، والحسنات والسيئات ، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات ، والمفاسد بأسرها شرور مضرات،وقد غلب استعمال القرآن للحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد.[٥]

وبين المصلحة والصلاح والاستصلاح تعلق يؤكد اعتبار الترابط بينها جميعًا وبين مفهوم السياسة الشرعية على وجه الخصوص، فالمصلحة إذا كانت مصدراً بمعنى الصلاح، فإن صوغها على وزن «مفعله» تكسبها قوة في المعنى، فالمصلحة شئ فيه صلاح قوي[٦] والاستصلاح في اللغة طلب الصلاح وذلك لا يكون إلا من خلال العمل بالمصلحة .

والمصلحة الشرعية تؤسس على أدلة من القرآن والسنة، ويؤكد ذلك أيضًا أن كتب أصول الفقه التي توفرت على بحث الموضوع أو التي اهتمت به في إطار موضوعاتها المختلفة قد قدمت له تحديدات متشابهة وتعريفات متقاربة .[٧]

والواقع أن التعريفات المختلفة لمفهوم المصلحة تدور حول تحقيق النفع

---

(٣) د. البوطي ، ضوابط المصلحة ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

(٤)وانظر أيضا الأعراف :٥٦ ، ويونس: ٨١..... الخ .

(٥) العزبن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ، (١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م) ، ج١ ، ص ٥ .

(٦) انظر معاجم اللغة مادة: صلح وانظر ايضا د. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الاسلامي، القاهره : دار الفكر العربي ، ط ٢ : (١٣٨٤ هـ)، ص ١٩ .

(٧) انظر على سبيل المثال تعريف الغزالي للمصلحة في المستصفي من علم أصول الفقه، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد ، (١٣٥٦هـ) ، جـ١ ، ص ١٣٩ - ١٤٠ . العزبن عبد السلام في قواعد الاحكام ، مرجع سابق ، جـ ١ ص ١١ - ١٤ .

بمعناه الإيجابي أو بمعناه السلبي من حيث دفع المفاسد والمضار عن الإنسان بما يحقق الكليات الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال). فكأن النفع قائم على الحفظ في كلا الحالين للإنسان وفق مقتضيات الشريعة وقيمها[٨]. بل إن هناك من يؤسس الفقه الإسلامي كله فيما لا نص فية على نظرية المصلحة فيقول[٩]: .«فإليها ترجع جميع طرق الاجتهاد فيما لم ينص فيه بعينه حكم في النوازل .. وأهم هذه الطرق هي: القياس والمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان والمنع من التحليل وتفسير النص وتحديد نطاق تطبيقه بالمعني المناسب السابق إلي الفهم منه ،والمنع من التعسف في إستعمال الحقوق، وتحقيق المناط الخاص، وإبقاء الحال على ما هو عليه في مسائل الخلاف، وهذه الطرق المختلفة من طرق الاجتهاد ترجع إلى نظرية المصلحة وتعتمد على الاساس الذي تبني عليه هذه النظرية وهو أصل إعتبار المصالح في الاحكام».

وليس ذلك فحسب بل إنه ما من أمر جاء به النص الصريح الثابت إلا كانت المصلحة مؤكدة فيه، وما من أمر نهي عنه النص نهيًا صريحًا إلا كان فيه الضرر، فليس لأحد أن يدعي أن نصوص الشارع لا تحقق المصلحة في عصر من العصور ، إذ أن ما يدعي من المصالح التي تعارض النصوص معارضة صريحة إدعاء باطل، وليست من المصالح إنما هي من قبيل الأصول النفسية، والإنحرافات الفكرية ومن أخذ بها فإنما يحكم الأهواء البشرية في النصوص الدينية ويجعلها حاكمة على النصوص بالبقاء أو الإلغاء، وهي ترد على أصل الرسالة المحمدية [١٠]. وهكذا فإن الشريعة كلها مصالح كما يذهب

انظر ايضاً التعريفات التي وردت في محمد مصطفى شلبي ، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد ، بيروت : دار النهضة العربية ، ط٢ : (١٩٨١هـ) ، ص.٣٧٨

(٨) مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن ، مرجع سابق ، ص ٣٩٩ .

(٩) د. حسين حامد حسان ، نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي، القاهرة : مكتبة المتنبي ، (١٩٨١هـ)، ص و من المقدمة.

(١٠) محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الاسلامية ،القاهرة، دار النهضة العربية، د.ت، ص ٣٠٥

إليه كثير من الفقهاء والباحثين، إلا أنه يلاحظ أن هناك ثلاثة إتجاهات أساسية ظهرت عند تحديد طبيعة المصلحة الشرعية وموقعها من الشريعة وفي تعلقها أيضًا بالحاكمية : (١١)

الأول: يرى في المصلحة وسيلة لتحقيق مقصود الشرع. والثاني : فيرى في المصلحة بمقوماتها وضوابطها الشرعية مقصوداً للشرع ،فالمقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو مجموع الأمرين معًا، فالمصلحة هي النتيجة والغاية المرتبه على شرع هذا الحكم على حين أن المقصود من الإتجاه الأول أنها الوسيلة المؤدية إلي مقصود الشرع.

أما الإتجاه الثالث فيرى في المصلحة سببًا وحكمة مترتبة على شرع الحكم والتكليف به، أو بعبارة أخرى فهي سبب وحكمة لمقصود الشرع.

ورغم الاختلاف والتباين بين العلماء في تحديد طبيعة المصلحة إلا أنه لم يقل أحد من العلماء أو الفقهاء - في أي عصر من العصور- حتى من ذهب في الأخذ بالمصلحة مذهبًا بعيداً كالطوفي- بأنها منفكة عن الشرع ومقاصده وأحكامه ، وهذا ينقلنا إلى ضرورة التمييز بين مفهوم المصلحة الشرعية والمفاهيم المتداولة التي يعبر عنها الواقع السياسي المعاش والنابعة أساسًا من واقع الخبرة الأوربية.

التمييز بين مفهوم المصلحة الشرعية وغيره من المفاهيم السياسية

يختلط مفهوم المصلحة ، وفق التصور سابق ذكره مع عدد من المفاهيم التي تقدمها الرؤية الوضعية التي تقوم أساسًا على إعلاء الواقع بل

---

(١١) حول هذه الاتجاهات الثلاثة انظر محي الدين محمد محمود قاسم ، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة، رسالة ماجستير غير منشورة - كلية الاقتصاد - قسم العلوم السياسية - جامعة القاهره : ،(١٩٩١م)، ص ٣١٢ - ٣١٤ .

(١٢) راجع في هذا الصدد محاولة تحديد المنافع بمقاييس مادية دقيقة وترتيبها على هذا الأساس، وكيف أن هذه المحاولة تتصف بالتكلف والتعسف وتعبر عن نظرات مجردة .

انظر بنثام، أصول الشرائع ، ترجمة احمد فتحي زغلول ،القاهره : مطبعة بولاق ، (د.ت) و مواضع متفرقة .

وتحكيمه، وهذه المفاهيم جميعًا تدور حول المنفعة والمصلحة ومحاولة تحديدها بمقاييس مادية صرفة دقيقة أو تبدو كأنها دقيقة.(١٢)

فإذا أخذنا فكرة المصلحة أو المنفعة وفق محتواها الذي تقدمه الرؤية الوضعية نجد أنها مقومة بالمادة، سواء كانت مصلحة الفرد (أي مصلحة خاصة) أو مصلحة المجتمع (أي المصلحة العامة) داخليًا أو خارجيًا ، حتي أن بعض الدراسات التي تقسم المصالح إلي حسية ومعنوية تعود وتقوم هذه الأخيرة وتقيسها بالمؤشرات المادية، بينما قيمة المصلحة الشرعية لا تقتصر على «مقوم المادة بل هي نابعة من عناصر التكامل بين المادة والمعني، والجسم والروح في إطار النظرة المتكاملة للإنسان ومن ثم يكمن خطأ عناصر التقويم المادي والاقتصار عليها سواء في حركة الإنسان أو المجتمع السياسية منها أو غير السياسية ، وعلى وجه الخصوص تقديم إنجاز عمليات الإنماء وفاعليتها » (١٣)

ويعد مفهوم «الحياة الطيبة» جوهر فكرة « المصلحة الشرعية» باعتباره الغاية أو الهدف منها، وبهذا يفترق كثيراً مفهوم المصلحة الشرعية عن مفهوم المصلحة العامة بالمعني العلماني الوضعي الذي يتصف بأمرين: أولهما أن المصلحة في المفهوم العلماني دنيوية بحتة ومن ثم فلا دخل لأي عنصر ديني فيها أو روحي في تحديدها، وثانيهما أن مضمون فكرة الصالح العام يتحدد من خلال الحياة الإجتماعية والسياسية في الدولة: فتتولى القوى السياسية في الدولة تحديد فكرة الصالح العام ومحتواها من خلال الالتزام بآراء الناخبين ومتابعة مؤشرات الرأي العام (١٤)

إن التنظير الوضعي لمفهوم المصلحة بمستوياته المتعددة (المصلحة الفردية - الصالح العام - المصلحة القومية - الأمن القومي) يهمل الدين كأساس

(١٣) سيف الدين عبد الفتاح ،مرجع سابق ، ص ٣٠٦ .

(١٤) حول فكرة الحياة الطيبة انظر : نصر عارف ، نظريات التنمية ، مرجع سابق ، ص ٢١٨.
وانظر حول الفرق بين الصالح العام والمصلحة الشرعية: د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٥٢ .

(١٥) سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٣١٠ .

لصياغة مفهوم المصلحة صياغة منضبطة ، فضلا عن أنها تستخدم وفق هذه الصياغة الوضعية في البحوث والدراسات السياسية بكثرة دون أدني محاولة للضبط .[١٥]

وحصر مفهوم المصلحة القومية في إطار الدولة القومية من حيث الالتزام بها في الحدود الإقليمية والحضارية ، وإنتهاكها في حق الغير خارج هذه الحدود في إطار نظرة عنصرية تصبغ مفهوم المصلحة، وذلك على النقيض من مفهوم المصلحة الشرعية الذي يتسم بالشمول لبني الإنسان عامة حيث تتجسد وحدة القيم في التعامل الداخلي والخارجي. إن مفهوم المصلحة القومية، خاصة في إطار العلاقات الدولية والتعامل في السياسة الخارجية غامض من حيث تأسيسه والمعيار الذي يستند إليه في تحديد أهداف ومقاصد الدولة العليا أو النظام السياسي الذي يقوم بصياغة مفهوم المصلحة القومية.[١٦] وهذا ما يفسر- ولو جزئيًا- تلك التحولات والتبدلات السياسية ليس فحسب في إطار موقف المواطن أو الجماعات والأحزاب السياسية .... إلخ ، ولكن أيضًا في إطار الدولة والنظام السياسي ككل، وذلك أنه إذا كان من البديهي أن يكون لكل دولة مجموعه من المصالح الخاصة، فإن انفراط عقد ما هو مصلحة وما هو غير ذلك، فضلاً عن محدودية مفهوم المصلحة وتميزها وربما تناقضها ليس فقط السير في طريق تقنين القوة ولكن على العكس التأكيد على القوة ذاتها كقانون، وتصير المصلحة قرينة بالقدرة على تحقيقها ، ومؤدى ذلك أن الدولة إذ تحرص على تحقيق مصلحتها الذاتية في هذا المقام إنما تمارس سلوكًا يقوم على أساس حسابات نفعية محضة وذلك وفقا للمزايا والخسائر الناجمة عن إتيان هذا السلوك .

ومن هنا لم يكن غريبًا أن نجد ثمة منهجًا في العلاقات الدولية يرتكز إلى فكرة المصلحة القومية للدولة ويجعل منها القوة الرئيسية المحركة للسياسة الخارجية لأي دولة من الدول، ويقوم هذا المنهج على تحديد أهداف سياسية وإجتماعية تكون بمثابة تبريرات مفتعلة أو غير واقعية تنسب إلى

(١٦) المرجع السابق ، ص ٣٠٨ .

هذه السياسات، وذلك كوسيلة للتمويه سواء تم هذا التمويه للرأي العام في الخارج، أو في الداخل، ولا شك أن الدول إذ تدير علاقاتها مع بعضها البعض إنما تحرص أساسًا- وخاصة في عالم لم يصل بعد إلى درجة معقولة من التوحد يكفل درجة معقولة وواسعة من المصالح والأهداف المشتركة- على تحقيق مصالحها الخاصة بغض النظر عن تحديد هذه المصالح وتعينها. إن حرص كل دولة على تحقيق مصالحها الخاصة، كما يراها ويدركها صانعو القرار في فترة معينة تتعارض إلى حد كبير مع مصالح الدول الأخرى بل والمصالح المشتركة للمجتمع الدولي، ويظل صياغة أو تحديد مضمون ما يسمى بالمصلحة القومية مرتهنا بالنخبة أو صانعو القرار، بغض النظر، عن الاستناد إلى معيار صارم لقياس ما يمكن أن يدخل تحت هذا المسمى بما يراعي في إعتباره المصلحة بامتدادتها وشمولها المعمورة بأسرها (١٧) .

وهكذا نرى أن مفهوم «المصلحة الشرعية» بالرغم مما يختلط به من مفاهيم يفرزها الواقع السياسي والرؤية الوضعية إلا أنه يتميز بأمرين يحددان طبيعته وسر تميزه :

الأول : أن معيار المصلحة الشرعية وعناصر تأسيسها يختلف اختلافًا جوهريًا عن تأسيسها الوضعي بمختلف تنوعاته وممارساته ، وهذا يرجع إلى طبيعة الدين الإسلامي وفاعليته في الواقع وحركته. فالرؤية الوضعية على أحسن الفروض تعتبر الدين فرعًا للمصلحة يستعان به من حيث كونه مؤثراً في تنفيذ وجوه المصلحة المعتبره لديهم . وعلى نقيض ذلك نجد مفهوم المصلحة الشرعية يجعل الدين أساسًا للمصالح الأخرى ومقدمة عليها عند التعارض .

الثاني: التباين في تفسير المعيار الزمني بين الرؤيتين الوضعية والإسلامية فوفقا للأولى ينصرف مدلولها إلى الدنيا وحدها من غير اعتبار

---

(١٧) انظر في ذلك :

Joseph Frankel , *National Interset* ,London. Pull Mall Press Ltd. (1970), P.15

امتداد الزمن للآخرة بما يجعل الدنيا الغاية والمقصد، وهذا أمر يجعل من النسبية أمراً منطقيًا فقياس المصالح والمفاسد متبدل ومتلون بأحاسيس البشر ومشاعرهم . بينما المعيار الزمني- وفق الرؤية الإسلامية - ليس محصوراً في الدنيا وحدها بل يكون في تواصل الدنيا والآخرة معًا، ومن ثم فإنه لا يجوز للباحث أن يحكم على فعل أنه مصلحة بناء عليما للظواهر من آثار دنيوية حتى يكون على بينة من آثاره الاخروية، وذلك عن طريق النظر في نصوص الشريعة وحدودها.

ثانيا : طبيعة العلاقة بين الحاكمية والمصلحة الشرعية

إن طبيعة العلاقة بين المصلحة الشرعية والحاكمية تتحدد من خلال دائرتين أساسيتين:

الأولى : دائرة التأسيس أو ما يمكن أن يطلق عليه « الإطار الضابط» الذي يبحث أساسا في علاقة « المصلحة والنص» .

الثانية : دائرة الحركة والممارسة ، ويبحث أساسا في «المصلحة والإجتهاد » مما يدخل في باب المصالح المرسلة ومن متعلقاتها البحث في علاقة السياسة بالمصلحة والحاكمية.

ويتناول الباحث في الصفحات التالية هاتين الدائرتين بشيء من التفصيل.

الدائرة الأولى: علاقة التأسيس : الإطار الضابط (المصلحة والنص)

تتأسس المصلحة الشرعية على النص « فالمصلحة - بحد ذاتها - ليست دليلا مستقلا للأحكام الشرعية شأنها في ذلك شأن الكتاب والسنة والإجماع حتي يصح بناء الأحكام الجزئية عليها وحدها ، وإنما هي معني كلي استخلص من جميع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية. فتحقيق مصالح العباد معني كلي، والأحكام التفصيلية المناطة بأدلتها الشرعية جزئيات له»(١٨)

---

(١٨) سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسي ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩ .

ومن هنا فإن النصوص تشكل ضوابط المصلحة الشرعية،وبالتالي فإن البعض ممن ينادون باعتبار المصلحة أساس الشريعة ومقصدها دون أن يأخذوا أنفسهم بضوابطها التي ترتبط بها ارتباطا وثيقا، بحيث لاتكون معتبرة في التشريع إلا إذا كانت مقيدة بها، يخطئون بدرجة بالغة اذ لابد لاعتبار حقيقة المصلحة في التشريع من تقييدها بضوابط تحدد معناها الكلي من ناحية، وتربطها بالأدلة التفصيلية للأحكام من ناحية أخرى حتى يتم التطابق بين الكلي وجزئياته .

ويتفق الباحث مع ما يذهب إليه د. البوطي من تسميته هذه العلاقة بالإطار الضابط أو الضوابط وليس الشروط ، إذ الضابط هو مايحجز الشيءعن الالتباس بغيره، أمّا الشرط ففيه - كما هو معروف - معنى الإستثناء ، فهو يوهم أنه ما لم تتوفر فيه الشروط خارج عن الاعتبار مع دخوله في أصل المصلحة ، أما ما قد يرد من أن صفة الضبط التام إنما هي ثابتة لمجموع الضوابط لا لكل منها على حدة ، مع تسميته ضابط ، فيمكن أن يجاب على ذلك بأن الواحد من الضوابط قد ثبتت له صفة الضبط ، غاية الأمر أنه ضبط غير تام، فالقضية في تكامل هذه الضوابط وتحديدها للمفهوم على وفق المقتضى لا وفق الهوى [(١٩)].

وموقع الضوابط من المصلحة موقع كشف وتحديد لا موضع إستثناء وتضييق ، أي أن ما وراء هذه الضوابط ليس داخلا في حدود المصلحة وإن ظن البعض غير ذلك ، ومن ثم فلا يتصور التعارض بين المصلحة والنص أو بين المصلحة الحقيقية وأدلة الأحكام بحال من الاحوال .[(٢٠)]

والناظر في جوهر ما سلف مع جوهر الحاكمية يجد أن هناك علاقة تعانق وتطابق بين الأمرين : فالإطار الضابط الذي يكشف المصلحة الشرعية ويحددها هو في جوهره ما تقوم عليه الحاكمية وتتأسس، بعبارة أخرى فإن

---

(١٩) البوطي ، مرجع سابق ، هامش ص ١١٧ - ١١٨ .

(٢٠) سيف الدين عبدالتفاح ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩ .

مضمون الحاكمية ما هو إلا الإطار الضابط المحدد لحقيقة المصلحة الشرعية. فضبط مفهوم المصلحة الشرعية يرتبط لزومًا وتلازمًا بضابطين كليين في هذا المقام:

الضابط الأول :ألاّ تعارض المصلحة الشرعية الكتاب والسنة والقياس الصحيح ذلك أن معرفة مقاصد الشرع تتم أساسًا إستناداً إلى الاحكام الشرعية المستمدة من أدلتها التفصيلية . وعلى هذا فإن المصالح على نوعين : مصالح معتبرة ومصالح ملغاة .

أما المصالح المعتبرة فهي تلك المصالح المطلوبة من الإسلام، وهي المصلحة الحقيقية الثابتة في الأحكام الإسلامية التي وردت بها النصوص في قرآن وسنة وما يكون من جنسها ، وليس لفقيه ولا لغير فقيه أن يدعي مصلحة أو يضفي عليها صفة المصلحة ويكون فيها مصادمة للنصوص ، فإن ذلك هو الهوى الذي نهي القرآن والحديث عن اتباعه. (٢١)

أما المصلحة الملغاة فهي تلك التي تعارض الكتاب والسنة والقياس الصحيح وهو على ضربين:

أ- **مصلحة متوهمة:** اذ لا تستند إلى أصل تقاس عليه وتعارض نصًا قاطعًا أو ظاهراً أو غير ظاهر من الكتاب والسنة ولا مفر من إهمال العمل بالمصلحة المتوهمة وتركها إلى الإلتزام بظاهر النصوص .

ب- **مصلحة متخيلة** : وهي مصلحة مستندة الى أصل قيست عليه بجامع بينهما ، ومرد هذا التأويل إلى القرائن الأربعة التي يجوز الاعتماد عليها في تأويل الظاهر ، ذلك أن العمل يقتضي دلالة الظاهر واجب إتفاقًا ما لم تقم قرينه من الشرع أو العقل أو اللغة أو العرف العام تخرجه عن ظاهره فيؤول حينئذ حسبما تقتضيه تلك القرينة ، ولما كان مجرد تخيل المصلحة المعارضة لدلالة الظاهر ليس بقرينة من هذه القرائن الأربع كان الأخذ

---

(٢١) محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٤ .

بها مناقض للظاهر لا تأويله له وهو غير جائز اتفاقًا [٢٢] .

وتأسيساً على ما سبق فإن المصالح المعتبرة هي إعمال للحاكمية في الواقع العملي والمعاشي بجميع أبعاده ، أما المصالح الملغاة فهي في التحليل الأخير حكم الجاهلية والهوى وهي الزعم « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ» (النساء: ٦٠).

فالمصالح المعتبرة تحددها النصوص التي عليها مدار كافة الاحكام وفي كل المجالات ، وما يناقضها هو المصالح الملغاة.

الضابط الثاني : دخول المصلحة في مقاصد الشرع

من المتفق عليه بين العلماء أن قوام أمر الأمة إلى ثلاثة أقسام من المصالح: ضرورية وحاجية وتحسينية:

المصالح الضرورية : لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت نعيم والرجوع بالخسران المبين[٢٣] .

أما **المصالح الحاجية** فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات[٢٤]

والمصالح التحسينية فهي تلك التي تقع موقع التحسين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات ، ومن التحسن : سد الذرائع فهو أحسن من إنتظار التورط فيه[٢٥].

(٢٢) سيف الدين عبدالفتاح ، مرجع سابق ، ص ٢٨١ .
(٢٣) الشاطبي ، الموافقات ، مرجع سابق ، ص ٢ ،ص ٨ .
(٢٤) الشاطبي ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٨ .
(٢٥) الطاهر بن عاشور ، مرجع سابق ، ص ٨٥ .

والمصلحة التي تضافرت النصوص كلها على إعتبارها هي المحافظة على خمسة أمور (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، والحفظ لها يكون بأمرين : أحدهما ما يقيم اركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود ، والثاني ما يدرأ عنها الخلل الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم وبهذا تصبح الغاية المقصودة من الناحية الإيجابية تحديداً لما ينبغي أن يكون ، ومن الناحية السلبية تحديداً لما لا يجب فعله (٢٦)

والمقاصد الخمس التي أكدت الشريعة على حفظها هي :

١- **حفظ الدين** : التدين خاصة من خواص الإنسان فلابد أن يسلم له دينه من كل اعتداء وقد حمى الإسلام بأحكامه حرية التدين، فقال تعالى: « لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ » (البقرة: ٢٥٦)، ونهي عن أن يفتن الناس في دينهم، واعتبر الفتنة التي تنزل بالمؤمن في دينه أشد من القتل « وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ » (البقرة: ١٩١)، ومن أجل المحافظة على التدين وحمايته وتحصين النفس بالمعاني الدينية التي شرعت العبادات من أجلها لابد أن تكون للدولة ومؤسساتها دور في مثل هذا الحفظ.

٢- **حفظ النفس** : هي المحافظة على حق الحياة العزيزة الكريمة، وهذا يقتضي حمايتها من كل اعتداء عليها وبأي صورة من الصور. كما أنه في حفظ النفس محافظة على الكرامة الإنسانية، ومنع لكل ما يحد نشاط الإنسان من غير مبرر، ولذلك حمى الإسلام حرية العمل وحرية الفكر والرأي والإقامة .. وغير ذلك مما تعد الحريات فيه من مقومات الحياة الإنسانية الكريمة الحرة التي تزاول وتمارس في دائرة المجتمع الفاضل من غير أي اعتداء.

٣- **حفظ العقل** : وهي تتجه إلى أنواع ثلاثة :

أ - أن يكون عقل كل عضو من أعضاء المجتمع الإسلامي سليمًا، فعقل كل عضو من أعضاء المجتمع ليس حقًا خالصًا له ، بل للمجتمع فيه نصيب

---

(٢٦) محي الدين قاسم ، مرجع سابق ، ص ٣١١ .

باعتبار الفرد لبنة في بنائه ، أي يتولى بعقله سداد خلل فيه، ومن ثم فإن من حق المجتمع أن يلاحظ سلامته .

ب- أن من يعرض عقله للآفات فإنه يكون عبئًا على الجماعة، ومن حقها أن توقع عليه العقوبات التي تقررها الشريعة .

جـ - أن من يعاب عقله بآفة من الآفات يكون شراً على المجتمع يناله بالأذى والاعتداء، فكان من حق الشارع أن يحافظ على العقل بالعقاب الرادع ليكون بذلك وقاية له وللمجتمع من الشرور والآثام .

٤- **حفظ النسل** : المحافظة على النسل هي المحافظة على النوع الإنساني، وهناك مجموعة من التشريعات التي نصت عليها الشريعة في سبيل تحقيق هذا المقصد .

٥- **حفظ المال** : المحافظة على المال كما تكون بمنع الإعتداء عليه بالسفه أو النصب أو الغش أو الرشوة أو الربا .... الخ، تكون بتحقيق وظيفة الإستخلاف والعمران في الأرض وتكون بتنظيم التعامل بين الناس على أساس من العدل والتراضي .

إن هذه الأمور الخمسة هي مقصود الشرع وقد قال الغزالي: (٢٧) «إن جلب المنفعة ودفع المضرة من مقاصد الخلق ، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم ، ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة ودفعها مصلحة».

وتبدو أهمية هذا التقسيم للمصالح من خلال عدة اعتبارات :

أ - إن معرفة مقصود الشرع يساعد على فهم النص على الوجه الصحيح وبالتالي يساعد على تطبيق الوقائع ومن ثم تحقيق الحاكمية في أرض الواقع، فإذا كانت دلالة اللفظ والعبارة تحتمل عدة معان، فإن الذي يرجع بينها هو

---

(٢٧) أبو حامد الغزالي ، المستصفى ، مرجع سابق ، جـ ١، ص ٢٨٧ .

الوقوف على مقصود الشرع ، فإذا كان هناك تعارض ظاهري في بعض الوجوه فإن الذي يرفع الخلاف بالتوفيق بينهما أو بترجيح أحدها ، هو الوقوف على مقصود الشرع ، بل إن الوقائع التي لم تتناولها النصوص يكون حينئذ معرفة المقصد العام للشارع هاديًا الى تبين الحكم الذي ينطبق عليها[٢٨].

ب - تحديد مراتب الاحكام الشرعية بحسب المقصود منها وتحديد ضوابطها على أساس :[٢٩]

- الضروري أصل لما سواه من الحاجي أو التحسيني.
- أنه لا يلزم من اختلال الباقين اختلال الضروري.
- أنه قد يلزم من إختلال التحسيني باطلاق أو الحاجي باطلاق إختلال الضروري بوجه ما .
- أنه ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري.

الدائرة الثانية : دائرة الحركة والممارسة (مدخل الاستصلاح)

وتبحث اساسًا في المصلحة الإجتهاد إذا كانت العلاقة بين الحاكمية والمصلحة الشرعية علاقة تأسيس أي أن الثانية تتأسس على الأولى وتنضبط وتلتزم بها ، فإن العلاقة بين الحاكمية والمصلحة في الممارسة والحركة الواقعية هي محاولة مستمرة للاقتراب بإستمرار من المستوى الأول، أي تسعى إلى أن تبلغ مستوى الانضباط الكامل دون أن تحقق ذلك عمليًا في بعض الأحيان .

إن كل حكم شرعي نسعى إلى تطبيقه في الممارسة، يعني في التحليل الأخير إنزال للنص على الواقع المتطور والمتغير والمتجدد دائمًا ، وهذا ما يدخلنا في أوسع أبواب الاجتهاد كي تتحول الحاكمية إلى واقع حياتي وممارسة عملية شرعية ، وهذا ما يمكن أن يناقشه الباحث على مستويين:

الأول : مستوى المؤسسية

إن أية حركة أو ممارسة فاعلة ، على المستوي الجماعي ، يجب أن تتم من

---

(٢٨) د . جمال الدين عطية ،النظرية العامة للشريعة ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ .

(٢٩) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج٢، ص٥٨.

خلال مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات ذات الصفات المحدودة ، وممارسة الحاكمية أو تحويل العقيدة إلى منهج تطبيقي وواقع حياتي معاش يتطلب بناء المؤسسات المختلفة ، فهناك من الفروض الجماعية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد . إالخ ما لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال المؤسسات كما أن هذه المؤسسات يجب أن تنبثق من رؤية المنهج الإسلامي حتى تتحقق لها الفعالية.

إن مدخل المؤسسية هوفي حقيقته مدخل الذرائع ،والذرائع باختصار هي الطريق إلى مقاصد الشرع والتزام أحكامه ، وفي ضوء ذلك نستطيع أن نفهم حرص الشرع على تحريم كل أمر موصل إلى حرام (سد الذرائع) ، كما أنه أباح كل شئ يوصل إلى المباح (فتح الذريعة) .كما أنه أوجب كل ما يوصل إلى الواجب (كل ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب).[30] وهذا هو المدخل الاجتهادي في بناء المؤسسات التي هي في التحليل الأخير ذرائع أو وسائل موصلة إلى تحقيق مقاصد الشرع ، وهذا المدخل يضبط الممارسات المتولدة عن المؤسسات ذاتها وذلك في إطار عملية المراجعة أو الأوابة المستمرة تحقيقًا للارتباط الدائم بالمقاصد.[31]

وهناك أربعة نقاط أساسية بالنسبة للاجتهاد في إطار المؤسسة :

١- ضرورة اعتبار المآل أي النتيجة ، من حيث جلب المؤسسة للمصلحة أو دفعها للمفسدة مع تقديم الثاني على الأول عند الترجيح، مع الأخذ في الاعتبار الضوابط المحددة لمفهوم المصلحة والمفسدة كما سبق وأوضح الباحث .

٢- ضرورة التمييز في إطار مدخل الذرائع - سداً وفتحًا -. بصدد قضية المؤسسات بين مستوين: الأول يتعلق بمنع المؤسسات المؤدية إلى المفاسد عامة والمخالفة لمقصود الشرع، أما الثاني فيختص بإقامة المؤسسات المؤدية إلى المصالح مع تأكيد التزامها بمقصود الشارع .

---

(٣٠) أبن تيمية ، إقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم ،الاسكندرية: دار احياء السنة النبوية ، (د. ت) ، ص ١٥-٣٢ .

(٣١) حامد عبد الماجد ،الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية ، مرجع سابق، ص ٢٢١ .

٣- لا يقتصر الأمر على بناء المؤسسة وتركها، بل إن عملية المراجعة المستمرة لممارسات وسياسات المؤسسة أمر ضروري في هذا الصدد، وتقاس شرعيتها في ضوء الآثار المترتبة على عملها ومخرجاتها ومدى إضطلاعها بوظيفتها المنوطة بها .

٤- الاستئناس في مدخل الذرائع بالحالات التي استنبطها الفقهاء وهي[٣٢]:

أ - مؤسسات أقيمت بداية ولكنها تؤدي إلى المصالح المعتبرة شرعًا .

ب - مؤسسات تقع في دائرة المباح إلا أن منعها يأتي من قصد التوصل بها إلى مفسدة .

جـ - مؤسسات لا يقصد بها التوصل إلى مفسدة ،ولكنها تؤدي إليها غالبًا، فمفسدتها أرجح من مصلحتها .

وفي ضوء هذا المدخل يمكن تقويم المؤسسات التي عرفتها الخبرة الإسلامية على امتدادها التاريخي، وكذلك الاجتهاد لابتداع مؤسسات في الواقع المعاصر. وعلى أساس هذا التصنيف يمكن القول أن بناء المؤسسات الذي يتم من خلال ممارسة الحاكمية بجميع جوانبها في الواقع المعاصر عملية ممكنة إذا تم الاستفادة من هذا المدخل الشرعي من ناحية مع الاستفادة من دراسات النظم عامة ، فالمدخل الذرائعي يضع غايات المؤسسات وحدودها وضوابطها من ناحية أما دراسات النظم فهي تقدم الجانب الفني أو التقني في بناء تلك المؤسسات وهذا يسمح لنا في نهاية الأمر بتحويل المقاصد الخمسة إلى وظائف محددة يمكن أن تضطلع مؤسسة أو بعض المؤسسات في تحقيقها في ظل الدولة الإسلامية بما يؤدي في نهاية الأمر إلى تحويل مفهوم الحاكمية إلى واقع حياتي معاش .

المستوى الثاني : مستوى ضبط الممارسة والحركة المترجمة لمفهوم الحاكمية:

---

(٣٢) انظر في ذلك : حامد عبد الماجد ، المرجع السابق .

إن ممارسة الحاكمية في الواقع العملي في ضوء علاقتها بمفهوم المصلحة الشرعية كما سبق أن أوضح الباحث يفترض ضرورة مناقشة قضية علاقتها بالسياسة وبالأخلاق ، فطبيعة المقاصد الشرعية دعمت العلاقة بين الأخلاق والتشريع ، وذلك لأن قواعد الأخلاق هي نفسها قواعد التشريع ، فلا فارق بين سلوك الفرد وهو خاضع لقواعد قانونية أو قواعد أخلاقية وذلك لأن المقصد من وضع الشريعة هو تنظيم الحياة الاجتماعية (٣٣) وهكذا تبدو لنا تلك المقاصد تعبيراً عن نظرية أخلاقية لاتسعى إلى تنظيم بقاء الفرد والإرتقاء به فحسب وإنما تهتم بسيادة النظام الإجتماعي والسياسي .

وطبيعة المقاصد تخلق ذلك الرابط الوثيق بين السياسة والأخلاق حيث تبدو المصلحة كغاية خلقية تستهدف أوضاعًا عامة وشاملة تتعلق بحقوق الأفراد والتزاماتهم المتبادلة، أو بتعبير أدق ، فإن المصلحة الشرعية بمفهومها وضوابطها هي غاية مستخلصة من ضرورات إنسانية وعملية وتشكل أساسًا للربط المنهجي والفعلي بين السياسة والأخلاق ، على نحو تغدو معه الأخلاق قاعدة للسياسة ومنهاجًا لها كذلك ، ومن ثم فإن اتخاذ الأخلاق بمضمونها الذي تحدده مقاصد الشرع قاعدة للحركة السياسة يترتب عليه نتائج مهمة ، تستند بالأساس إلى الارتباط العضوي الوثيق بين الأخلاق والسياسة ارتباط الأساس بالبناء، فالأخلاق قاعدة أساسية لكافة جوانب الشرع ، ومنها الإلتزام السياسي بما يجعل من الإمتثال للتشريع نابعًا من وجدانه الأخلاقي.

ويمكن للباحث أن يتصور إمكانية ضبط السياسة من خلال الأخلاق من عدة اعتبارات أهمها:

(أ) الالتزام الطوعي الإرادي : فإن معضلة التصور الوضعي هي كيفية إلزام أفراد قادرين على الحرية ؟ البعض وجده في منطق الضرورة الإجتماعية أي الالزام المصطنع للحياة المشتركة بين إرادات فردية متطاحنة ، ولكن

(٣٣) فهمي علوان ،القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي ،القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، (١٩٨٩م) ، ص ١١ .

الأخلاق ليست مقصورة في التصور الإسلامي على مجال معين من مجالات الإنسان بل هي شاملة لكل مجال ، فلا يكاد يوجد مورد من الموارد يواجه المسلم فيه إلزام ما يحفظ مصلحة الفرد أو الجماعة أو النوع الإنساني إلا ونجد أن هناك في مجال ذلك الإلزام دعوة أخرى إلى مثل أعلى وموقف أكمل وأسمى يدعو المسلم إلى أن يتسامى في سلوكه إلى درجة البذل والعطاء ، فالأخلاق لا تتطلب من الإنسان أن يكره نفسه على ما لايطيق ، وإنما تهيب به دائمًا أن يرتفع دائمًا ويتسامى عن منطق الواقع والضرورة، وتثير فيه روح التحدي (٣٤) .

ب - تعميق حركة السياسة ودلالاتها بالترابط الوثيق بينها وبين الاخلاق: فالأخلاق والسياسة تتوحدان من خلال الحياة اليومية والخاصة بجميع جوانبها ، فهي ليست اخلاقاً نظرية من ناحية وإنما هي فاعلة تربط بين المسئولية الشخصية والقواعد الإجتماعية للسلوك الأخلاقي، ومن ناحية ثانية فانها تتوحد مع السياسة حيث تجعل من السياسة عملاً أخلاقياً في المستويات الإجتماعية المتعددة. فالسياسة تعني الأخلاق وترادفها في مستويات التعامل الفردي (سياسة الذات، وسياسة أهل البيت ، وسياسة الولدان) ، أو على مستويات التعامل الجماعي ، حيث السياسة الخارجية (بترادفها مع الأخلاق) مقدمة على السياسة العامة ، فالرجل الصالح بالتأكيد هو المواطن الصالح ومن لا يصلح للحياة الخاصة لا يصلح للحياة العامة ، فأخلاق الفرد وسياسته ترتبط بأخلاق الجماعة وسياستها بمعني: وحدة قيم وقواعد التعامل على المستويين الفردي والجماعي (٣٥)

والسياسة الشرعية في حد ذاتها هي مصلحة مرسلة أو تكريس لمصالح شرعية، الأمر الذي يفرض الصلة الوثيقة بين السياسة الشرعية وبين المصلحة على نحو كامل فالأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد ، وكل حكم منها قد شرع لمقصد لابد منه ، وبالتالي فإن السياسة الشرعية- كمفهوم وواقع عملي

---

(٣٤) محمد مهدي شمس الدين ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ .

(٣٥) انظر: د. حامد ربيع ،نظرية القيم السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٢١ .

هي لكل الأحكام المستنبطة الناجمة عن تدخل ولاة الأمر في حركة التشريع وإن خالفوا أقوال الفقهاء المتبوعين الذين يعملون على تطبيق الكليات على الجزئيات دون تبصر وتقدير لما يتصل بها من ملابسات . أو ما يمكن له من آثار عملية .

أو بتعبير آخر فإن السياسة الشرعية هي تعبير عن حركة ولاة الأمور في الاستنباط والاجتهاد وتطبيق القواعد فى مواجهة ظروف الواقع وملابساته ، من ثم فهي ضرب من الاجتهاد يستوعب في مجال حركتها ما قد يكون قد ورد فيه نص أو دليل خاص (تطبيق أحكام الشرع) أو لم يكن قد ورد به نص ولا دليل فرعي(رعاية مطلق المصلحة) أو إن شئت فقل : " إنها تعبير عن كافة الفعاليات الاجتهادية القادرة على مدى الحياة بالحلول والأحكام لكل ما فيها من أحداث ووقائع .."(١).

وحتى يتحقق ذلك فإن هناك قواعد تحكم التطبيق في هذا الإطار:

(أ) تبدل الأحكام وتغاير العمل بها بتغير الأحوال والأزمان حسب تغير مناطها :

وهي قاعدة أساسية في منهاجية السياسة الشرعية لتطبيق الشرع على الظروف المتغيرة، والخطأ في تطبيق تلك القاعدة ، لابد وأن يقود السياسة عموما إلى الإفراط والتفريط . وقد أصل لها " ابن قيم الجوزية" ونبه إلى خطورة إعمال السياسة حركيا دون التفهم المتكامل لتلك القاعدة ، حيث قال : هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة . فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ، ورحمة كلها، ومصالح كلها. وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحكمة إلى العبث ، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"(٢).

---

(١) محب الدين الخطيب ، مرجع سابق ، ص ٣١١ .

(٢) ابن قيم الجوزية ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة : دار عمر بن الخطاب ، د.ت . جـ٣ ، ص ٥.

على أن دوران الحكم الشرعي - حسب تغيير مناطه باختلاف الزمان والمكان والحال - لا يعني بأي حال من الأحوال - تبديل حقيقة ذلك الحكم ، وإنما التأكيد على دوامه واستمراريته ، ومنها دقة اصطلاح إبن القيم في «تغيير الفتوى» وليس تغيير الحكم ، واختلافه دون اختلاف الحكم بحسب تغاير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد وفي كل الحالات تحكيم دائم ومستمر للحكم الشرعي ، وضبط السياسة ابتداء ومساراً وإتجاهاً ومقصداً [٣٨] وقد اكتسبت تلك القاعدة المنهجية أبعادها الحركية التي تجعلها في موقع الجوهر من السياسة الشرعية. فموقف عمر بن الخطاب من المؤلفة قلوبهم وإعطائهم سهمًا من الزكاة. فإن ظاهر الأمر أن عمراً قد عطل نصًا يحكم بإعطاء المؤلفة سهمًا من الزكاة ، وصادم تطبيقًا استمر عليه رسول الله (ص) طوال عهده ، وبالتالي إذا لم يكن هذا نسخاً لحكم بفعل اجتهادي فهو على الأقل تعليق وتعطيل، إلا أن حقيقة الأمر وجوهره ان فعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - متفق تمام الموافقة لمنطوق النص ومفهومه ، فإن الله قد أناط الزكاة بوصف معين - هو مناط الاستحقاق - لثماني فئات من الناس منهم المؤلفة قلوبهم ، ولما كان التأليف ليس وضعًا طبيعيًا يحدث للناس ، بل هو شئ يقصد إليه ولي الأمر إن وجد مصلحة الأمة بمقتضى حق السياسة، ويتركه إن وجد الأمة في غير حاجة إليه - وبالأحري - فاذا اقتضت المصلحة الشرعية التأليف مجدداً ، أصبح هذا الصنف موجوداً ويستحق سهمه من الزكاة ، وإذا لم تقتض المصلحة ذلك أصبح هذا معدومًا ، إذاً فالنص لم يعطل ، وإنما الوصف هو الذي انعدم ، وهو استجلاب المسلمين لقلوبهم بالتأليف ، فإن الاستجلاب بالتالي - ليس حكمًا شرعيًا ثابتًا بالنص ، وإنما هو مناط لحكم علقه الله عليه فكلما تحقق المناط (حاجة المسلمين إلى التأليف) تحقق الحكم المتعلق به (استحقاقهم لسهم من الزكاة)[٣٩] بتعبير آخر ، فإن مبدأ التأليف والسياسة شئ وإعطاء المؤلفة

(٣٨) محي الدين قاسم ، مرجع سابق ، ص ٣٣٧ .

(٣٩) د. سعيد رمضان البوطي ، مرجع سابق ، ص ١٤٢ .

حيث تقرر هذا المبدأ شئ آخر ، فقواعد السياسة تبيح للحاكم الأخذ بمبدأ التأليف إذا رأى مصلحة الأمة في ذلك ، وقد يكون واجباً إذا كان تفويته يؤدي إلى الضرر، أو تعين التأليف وسيلة إلى جلب مصلحة يعتد بها، والقول بغير ذلك يعني إمكانية التضارب بين أمرين: [٤٠] التأليف – وهو أمر مصلحي يختلف فيه النظر حسب الاجتهاد ووجوب إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيبهم من آلزكاة – حين يكون هناك تأليف – وهو حكم نص لا يمكن التصرف فيه بالإبطال أو التعليق بأي حال من الأحوال .

(ب) الأخذ في دائرة الأحكام السياسية بتغاير الأعراف والعادات

وتعرف العادة بأنها « غلبة معني من المعاني على جميع البلاد أو بعضها، وهي عبارة عن ما استقرّ في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة». ولايختلف تعريف العرف عن تعريف العادة – حيث أنهما بمعني واحد وإن اختلفا اصطلاحًا واعتبار العرف والعادات، أحد الأصول المنهجية والحركية المجمع على اعتبارها بصدد الأحكام الاجتهادية المبنية عليها ، حتي جعلوها أحد شروط الاجتهاد .

ويمكن رؤية العلاقة بين فقه الواقع وفقه الشرع في إطار الأعراف من خلال التمييز بين أمور تدخل في نطاق الأعراف والعادات :

١- الأعراف والعادات التي تشكل بحد ذاتها أحكامًا شرعية ، سواء أكانت موجودة قبل الشرع فأقرهم عليها – أو أوجدها الشرع إبتداء فصارت عرفًا متبعًا .

٢- الأعراف والعادات التي لا تشكل بحد ذاتها أحكامًا شرعية ، وإن تعلقت رابطة المقتضى والمناط ، فهي أعراف الناس التي علق الله تعالى عليها أحكامًا ما .

الأعراف والعادات التي لا تؤسس بحد ذاتها أحكامًا شرعية ، ولاترتبط بها برابطة المناط والعمل ، وإنما تدخل في إطار المباح[٤١].

---

(٤٠) محي الدين قاسم ، مرجع سابق ، ص ٣٣٩ .

(٤١) الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٢٨٣ .

فالأعراف بالمعنى الأول هي أحكام شرعية - ولا يجوز تبدلها في ترادفها بالحكم الشرعي - ولا يقصدها الفقهاء حين تناولهم لتغيير الفتوى بتغيير الأعراف ، على حين تتغير صورة الحكم الشرعي بالمعنى الثاني بتغير مناطه، لأن الشارع جعلها مناطاً لما علق عليها من أحكام ، من التأكيد دومًا أن دوران الأحكام الشرعية وفق مناطها لا يعني بحال من الأحوال تبدل أو تغير جوهرها.

وبقي التأكيد أن صفة شمول السياسة لكافة المجالات الحيوية ، وبالاستناد إلى حق الأمامة في السياسة العامة ، و إلى العلاقة الوثيقة بين المقاصد والوسائل تقتضي ادخال الأعراف - بالمعنى الثالث - في مجال الحركة السياسة والتي يتدخل فيها ولي الأمر بالتقييد والإباحة والوجوب - . استناداً إلى خطورة دائرة المباح كمدخل لتطويع القيم الإسلامية لمفاهيم وسلوكيات وأعراف وافدة.

(جـ) إن ضيق الحال المستوجب للتوسعة - بصدد الأحكام الشرعية - يصلح وصفًا مناسبًا للتوسعة بصدد الأحكام والحركة السياسية الشرعية[٤٢].

فإن ضيق الحال المستوجب للتوسعة بصدد الأحكام يدخل تحت أمرين :

١- استباحة فعل المحرم عند الضرورة .

٢- استباحة ترك الواجب اذا شق فعله .

وهي أمور تدخل في إطار الرخص التي يترتب عليها عملياً تغيير دوائر المشروعية سواء بالخروج من الحرام إلى دائرة الإباحة بقدرها ، أو استحلال الخروج عن الواجب لضرورة أو لمشقة [٤٣].فان مثل تلك الرخص تصلح مثالاً للامتداد بها ، وللتوسعة بصدد الأحكام السياسية الشرعية

---

(٤٢) إبن فرحون ، تبصرة الحكام ، مرجع سابق ، جـ٢، ص ١٣٥ .

(٤٣) محب الدين الخطيب ، مرجع سابق ، ص ٣٤٠ .

أيضًا. فالرخصة من خلال التعريف هي « تغيير الحكم الشرعي من صعوبة إلى سهولة ، لعذر عرض لفاعله، وضرورة اقتضي عدم اعتداد الشريعة بما في الفعل المشروع من جلب مصحة او دفع مفسدة مقابل المفسدة العارضة لارتكاب الفعل المشتمل على المفاسد »(٤٤) .

إلا أنه يصح «أن ننظر إلى عموم الضرورة وخصوصها ، فقد وجدنا من الضرورات ضرورات عادة مطردة كانت سبب تشريع عام من أنواع من التشريعات مستثناة من أصول ، كان من شأنها المنع مثل السلم والمساقاه فهذه مشروعة بإطراد ، وكان ما تشتمل عليه من الضرر وتوقع ضياع المال مقتضياً منعها ، لولا أن حاجات الأمة داعية إليها ، قد خلت في قسم الحاجي »(٤٥).

وهناك قسم مهم مغفول عنه يبلور علاقة الحاكمية بالمصلحة والسياسة ويتصل بواقعنا أوثق إتصال وهو الضرورة العامه المؤقتة ، وذلك أن يعرض الضرر للأمة أو طائفة عظيمة منها تستدعي الإقدام على الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي من سلامة الأمة وإبقاء قوتها أو نحو ذلك ، ولاشك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولي وأجدر من إعتبار الضرورة الخاصة ، وأنها تقتضي تغيير الأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة.

ويلاحظ أن التركيز باستمرار على جوانب الفقه الاكثر صلة بالمجال التطبيقي الفردي ، وإهمال المواضع التي تصل بين هذا التطبيق الفردي وبين التطبيق الاجتماعي ، فالفقيه يتجه إلى الفرد المسلم عادة عند الاستنباط وحاجته إلى التوجيه بدلاً من الجماعة المسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الجماعية هذا من جانب أول ، ومن جانب ثان تسرب الفردية في نظرة الفقه إلى الشرع ذاته ، فالفقيه بسبب ترسيخ الجانب الفردي للتطبيق واعتياده النظر في مشاكل الفرد ومواجهتها قد انعكست على نظرته للشرع ذاته

---

(٤٤) الطاهر بن عاشور ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ .

(٤٥) الطاهر بن عاشور ، مرجع سابق ، ص ١٣٣ .

فاتخذ طابعًا فرديًا ، وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد وكأنها تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل الفقيه له فحسب وهو الجانب الفردي من الحركة ، ومن جانب ثالث نلاحظ أن الإتجاه العام محاولة حل مشكلة الفرد المسلم - عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشرع عليه بأي شكل من الأشكال - فهناك الكثير من الأمور المعاشة التي تجعل الفقيه يحس بأن الفرد يعاني مشكلة عدم تحديد موقفه من التعامل معها ، وبنتيجة البحث للحل عن طريق تقديم تفسير مشروع للواقع المعاش - بدلاً من الإحساس بأن هذا الأمر يشكل ذات الأزمة في حياة الجماعة ككل ، حتى بعد أن يقدم التفسير المشروع للواقع المعاش من زاوية الفرد ، ومن جانب رابع : إهمال الجوانب السياسية في دلالة النصوص ، وعدم معالجة النصوص بروح التطبيق على الواقع ، بما يقود إلى منطق التجزئة في الموضوع الواحد ، والتزام أحكام مختلفة له ، فحين ننظر إلي النصوص ، على مستوى النظرة الجزئية الفردية ، غير ما ننظر إليها من زاوية قيام حياة الجماعة على أساسها ، كمنظور كلي شامل لا يقبل التجزيء في المعالجة أو التضارب في الحركة (٤٦).

---

(٤٦) راجع بصفة عامة: باقر الصدر، بحوث إسلامية، بيروت: دار الزهراء، ط ٣، ١٩٨٣، ص٨١.

المبحث الثالث
ضمانات فعالية مفهوم الحاكمية في تقييد السلطة

أولا : جوهر المشكلة السياسية .
ثانيًا : حل المشكلة السياسية بين النموذجين الغربي والإسلامي.

المبحث الثالث
ضمانات فعالية مفهوم الحاكمية في تقييد السلطة

الأصل في أي نظام سياسي أنه مجموعة من قواعد عمل وصيغ تنظيمية ترتكز إلى قيم وفلسفات تأتي جميعًا لحل المشكلة السياسية ، ومن هنا فإن تقويمًا صادقًا لنظام سياسي ما يتعين أن يتمثل في تقويم قدرته على تقديم الحلول الفعالة لهذه المشكلة، وهكذا فإن موضوع هذا المبحث يقتضي البدء بتحديد مضمون المشكلة السياسية حتى يتناول الباحث في ضوء هذا المضمون معايير الحل الغربي المعاصر متمثلة في المبادئ والأشكال التنظيمية التي تشكل مرتكزات ودعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة ولكي نرى إلى أي مدى أفلح النسق في تحقيق الحل الأمثل للمشكلة السياسية .

وحتى إذا ما إنتهى الباحث من ذلك انتقل إلى دراسة النموذج الإسلامي في حله للمشكلة السياسية من خلال القواعد العامة والقيم الحاكمة التي يمكن إستقراءها من الأصول (القرآن والسنة)، والصيغ التنظيمية التي قدمتها الخبرة التاريخية الإسلامية كحل للمشكلة السياسية وموقع الحاكمية من ذلك .

وعلى هذا فإن هذا المبحث ينقسم إلى ما يلي :

أولاً : جوهر المشكلة السياسية من خلال دراسة طبيعة الدولة الحديثة .

ثانيًا : مقارنة بين كل من النموذجين الغربي والإسلامي في حله للمشكلة السياسية من خلال الأشكال التنظيمية والقواعد الحاكمة والمناهج التي يستند إليها كل منهما في تعامله مع المشكلة السياسية .

أولاً : جوهر المشكلة السياسية [1]

إن صلب المشكلة السياسية ينطلق من أنه ما من إنسان إلا وفي طبعه درجة من الرغبة في التسلط على الآخرين، وإن تولي السلطة بما يتضمن من احتكار لأدوات العنف في المجتمع يهيئ بالتدلي بتلك الرغبة إلى التعسف في إستعمال السلطة، بل وإلي الإنحراف بها، ومن هنا تبرز المشكلة السياسية بمضمون قوامه : ما الوسائل التي إن إتبعت حالت دون ذلك التسلط؟.

بعبارة أخري، إن السلطة السياسية ضرورة اجتماعية تقتضيها قيام المجتمعات الإنسانية وقدرتها على الإستمرار غير أن هذ الضرورة الخيرة قد تجاوز مقتضيات خيريتها بأن تنطلق بما أوتيت من إحتكار لأدوات العنف إلى الإستبداد، وهنا تظهر المشكلة السياسية بمضون مؤاده ما الوسائل التي إن إتبعت أوقفت قوة السلطة عند خيريتها ؟

وإذا أضيف إلى منزع الأفراد نحو التسلط طبيعة الدولة الحديثة التي تتصف بالسمات التالية :

١- تضخم أجهزة الدولة وتشعبها حتى وصلت إلى مختلف أنشطة الحياة. فالدولة لم تعد تملك أدوات « العنف المشروع » فقط ، بل أصبح لها القدرة على التلاعب بالعقول وإعادة تشكيلها بما تملك من أدوات وأجهزة التعليم والإعلام.[2]

---

(١) حول هذه النقطة انظر :

د. محمد طه بدوى ، المنهج فى علم السياسة ، الاسكندرية: جامعة الأسكندرية (١٩٧٩م) .لنفس المؤلف، بحث فى النظام السياسي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ - ١٠٨، منير شفيق، الإسلام فى مواجهة الدولة الحديثة، تونس: دار البراق، (ربيع أول ١٤٠٩هـ / نوفمبر ١٩٨٨م) ص ٥ - ٢٢، د. أحمد سويلم العمري ، أصول النظم السياسية المقارنة ، القاهرة :الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩ ،ص ٤٩ - ٦٨.

(٢) حول العلاقة بين السياسيين وأصحاب أجهزة الاتصال الجماهيري ، ودورها فى تشكيل الرأى العام أنظر : هربرت أ.شيللر، المتلاعبون بالعقول ،ترجمة عبدالسلام رضوان ،الكويت

٢- تشـكل قطاع إجتـماعي واسع من موظفي الدولة المتعايشـين من العمل مع أحد أجهزتها حتى أصبح ضـخماً عدداً ، وضخماً قدرةً وسلطة وصلاحيـات ، ولم يعد هذا القطاع وسيلة لتصريف أمور الدولة والمجتمع ، وإنما أصبح أيضاً شيئاً قائماً بذاته ولذاته ، وأصبـح حالة تقتضي الخروج على المجتمع بكل فئاته والتحكم بالدستور والقانون .

٣- ينزع الواقع الموضوعي والنفسي لأجهزة الدولة وأفرادها ،من القمة حتى القاعدة نحو التضخم وزيادة السلطة والصلاحيات والارتفاع فوق المجتمع وإخضاعه، ويتفاقم هذ الأمر إذا امتلكت الدولة أدوات الإنتاج وأصبحت قيمه على تسيـير إقتصاد الأمة وفق خططها وتحت إشرافها .

وبعبارة أكثر وضوحاً:

- الدولة تملك هامشاً عريضاً من التحـرك خارج الطبقات والمجتمع، بل فوق الطبقات والمجتمع في أكثر الأحيان .

- الدولة تنزع دائماً نحو توسيع الصلاحيات وتعزيز السلطـان والتحكم في المجتمع .

- الدولة تنزع دائماً نحو مزيد من مركزة السـلطة . فالقانون الذي يحكم طبيـعـة الدولة -أية دولة - هو الاتجـاه والميل نحـو توسيـع الصلاحيات ونحو التـحكم في المجتمع ،ونحو التحول إلى قوة فوق المؤسسات والمجتمع بل فوق الدستور والقانون، وهذا ما جعل الصراع بين إتجاه الدولة نحو السيطرة واتجاه المجتمع عموماً خصوصاً القوى الاجتماعية الأقوى، يشكل قانوناً ملازماً للعلاقة بين الدولة والمجتمع .

ويُلاحظ أول مـا يلاحظ من بسط إشكاليـة العـلاقـة بين الدولة والمجتـمع أن القانون الموضوعي أو السنة الجارية ، يتمثل بوجود تجاذب

: سلسلة عالم المعرفة ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد ١٠٦: محرم ١٤٠٧/ أكتوبر ١٩٨٦م وانظر أيضاً :

Noam Chomsky, *Media Control*, Open Magazine Pamphlet Series, Westfield. New Jersey; *Manufacturing Consent* ,New York : Pantham Books 1988.

متعاكس بينهما (الدولة والمجتمع) تكون الغلبة فيه للدولة عموماً ، عدا بعض الفترات قصيرة العمر التي تهب فيها عواصف الانتفاضات الشعبية والتغيير الثوري، أو في فترات بناء الأنظمة الجديدة أو إذا كان المجتمع يملك قدرات اقتصادية واجتماعية وتنظيمية وسياسية وايديولوجية وثقافية تسمح له بالتحدي والموازنة مع قدرة الدولة، بينما يميل الميزان في مصلحة الدولة في حالات الحروب الخارجية أو إعلان حالة الطوارئ أو الحالات التي يسيطر فيها الجيش أو الحزب الواحد على الدولة. (٣)

والخلاصة :إن سمة نزوع الأفراد نحو التسلط على الآخرين وسيطرة الدولة على المجتمع تتطلب وجود قيم وأشكال تنظيمية تخلق توازناً بين السلطة بـ اعتبارها ضرورة اجتماعية وبين حرية الأفراد ، ويمتد هذا التوازن ليحكم علاقة الدولة بالمجتمع ويمنع من تحقيق غلبتها عليه .

ثانيًا : حل المشكلة السياسية بين النموذجين الغربي والإسلامي

إن عقد المقارنة بين كل من النموذج الغربي والإسلامي في تعامله مع المشكلة السياسية ينقسم في نظر الباحث إلى جزئين ، يتعلق **أولاهما:** بمنهج تعامل كل منهما مع المشكلة السياسية، بينما تختص **الثانية:** بالأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية التي اضطلعت ببلورتها الخبرة التاريخية لكل منهما.

١- منهج التعامل مع المشكلة السياسية

إن نقطة الارتكاز في هذا المنهج تتمثل في الموقف من «حاكمية الله» باعتبارها النقطة المرجعية التي يتم الاحتكام إليها من خارج الجماعة، بعبارة أخرى فإن الأساس الفلسفي الذي يستند إليه النموذج الغربي في تعامله مع المشكلة السياسية وسائر المشاكل الأخرى يكمن في موقفه من

---

(٣) منير شفيق ،المرجع السابق .

الخالق وجوداً وعدماً، وعلاقته بالإنسان والواقع المادي؟

فالنموذج الغربي يستبعد الله من النموذج المعرفي ومن ثم من النموذج الأخلاقي ومن عمليات التعامل مع الواقع (الحياة الدنيا) ويخضعها جميعًا للقوانين الطبيعية الكامنة في المادة حتى وإن اعترف به على مستوي القول، بمعنى عدم إنكار الخالق بشكل قاطع ومباشر. ويترتب على ذلك استبعاد كل القيم المطلقة والمثاليات والقيم الخلقية من النموذج المعرفي ومن التعامل مع الواقع المادي .

إلا أن النتيجة الأهم التي تتعلق بما نحن فيه (المشكلة السياسية) أن الضمانات التي يقدمها النموذج الغربي هي من صنع الجماعة وتقع جميعًا في داخل النظام القانوني للدولة ذاته ، تتقرر داخل أجهزة الدولة ومؤسساتهاويصبح سند الإلتزام بطاعة السلطة في مجرد الاقتناع بأن القواعد الوضعية الصادرة عن الدولة قد تمت طبقًا للإجراءات المحددة لذلك في نظامها القانوني والدستوري.[٤] بعبارة أخرى، فالدولة تصبح المطلق وصالحها أو ما يسمي بالصالح العام يضبح هو الهدف النهائي من حركة المجتمع، فعلم السياسة الغربي خصوصًا منذ مكيافيللي وهوبز يؤكد أنه لا توجد أهداف نهائية ولا غايات مطلقة لوجود الإنسان، فالخير هو مصلحة الدولة العليا، ومن ثم فلا يمكن الحديث عن ضمانات تقيد سلطان الدولة المطلق، فالشرعية في الفقه القانوني الغربي[٥] يشير مدلولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذي يستوجب التكليف بالطاعة، وأن الشرعية لذلك تقع في جملتها وفقًا لهذا الفقه. في مجال الفلسفة السياسية (الإيديولوجية)، ومن ثم في مجال سابق على مجال المشروعية التي تعني في إطار الدولة الغربية الحديثة ، قيام السلطة

---

(٤) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة وآثارها على المستوى المعرفى والحياتى انظر :
د.عبدالوهاب المسيرى ،العلمانية ، ورقة غير منشورة ، النماذج المعرفية والإبداع العربي – إجتهاد أولي ، مرجع سابق .

(٥) انظر ما قبله من هذا الفصل ص ٣٢.

من ناحية، وقيام نظام قانوني من ناحية أخرى، والتزام الأولى بذلك النظام في كل ما يصدر عنها، ومن هنا فإن المشروعية ككل ، في ظل الدولة الغربية الحديثة، هي من شأن النظرية القانونية للدولة، بينما تقعَ الشرعية بكل قضاياها في خارج الإطار القانوني للدولة، وهي وفقًا لهذا الفقه سابقة في الوجود عليها لأن الشرعية تدور حول مدي صلاحية السند الذي يرتكز إليه النظام القانوني للدولة في جملته (٦) .

ولقد تمثلت ضمانات مبدأ الشرعية في الدولة الغربية المعاصرة في ضمان قانوني صرف يتحرك في إطار النظام القانوني للدولة ذاته ويتقرر مصيره داخل اجهزتها ومؤسساتها إنه نظام الرقابة على دستورية القوانين، وهي اما أن تمثلها هيئة سياسية تقوم على التحقق مسبقًا من دستورية القوانين، وليس بخاف أن انحراف هذه الهيئة أمر متصور تبعًا لكونها هيئة سياسية، وإما أن تستند هذه الرقابة إلى هيئة تضامنية تمارسها وليس بخاف أن الهيئات التضامنية القائمة على تلك الرقابة هي في النهاية من أجهزة الدولة (٧)

والخلاصة في شأن الرقابة على دستورية القوانين انها تقع في داخل النظام القانوني للدولة وتتحرك في إطاره ، فكيف تكون رقيبة على الشرعية بالمدلول الدقيق لها، أي تلك القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة التي هي في ذلك التصور الغربي للشرعية سابقة على ذلك النظام .

جملة القول في شأن الشرعية كدعامة أولى لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنها تقف عند مجرد المشروعية في إطار النظام القانوني للدولة فلا تتجاوزه تاركة بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة حقيقية أو هكذا ينتهي الأمر في ظل الدولة المعاصرة إلى مشروعية بمدلول ضيق ، وضمانة وضعية هزيلة هي الرقابة على دستورية القوانين التي مؤادها

---

(٦)انظر المراجع التى أشار إليها الباحث عند مقارنته بين مفهوم الشرعية فى كل من الخبرة الغربية والنموذج الإسلامى ، انظر ما قبله ص: ٣٢ - ٣٥.

(٧)إلا أن هذه التفرقة غير ذات موضوع لأن الأثنين: الشرعية والمشروعية هما فى النهاية من صنع البشر. انظر ما قبله ص: ٣٤.

الموضـوعي هو إلتزام الدولة بنظامها القانوني الذي هو من وضع أجهزتها ثم الاحتكام إلى هيـئـات تنتمي إليـها أيضًا في شأن مدى إلتزامـها بذلك النظام، فـهي عـادلة طالما التـزمت بنظامـها القانوني الذي هو من وضعـها والذي تستطيع التعديل والتبديل فيه كلما شاءت [٨].

أما الضـمـانات في النمـوذج الإسلامي فـهي « ضـمـانات شرعـيـة » مستمدة من الشريعة لا من قرارات الأغلبية وبذلك لا تكون تحت رحمة سلطة الأغلبـيـة أو مـن هو قـادر على تشكيل وصنع هذه الأغلبـيـة بالأساليب والوسـائل المختلفة ، فهي مبادئ ثابتة تفرضها الشريعـة وتتأسس على العقيدة وتلتزم بالأخلاق الـثابتة ، وهذا يحميها من الانحراف والتحول . وهذه الطبيعة الآلهية للضمانات أو المبادئ التي تحكم حل المشكلة السياسية تحول الضمـانات إلى إلتزامات قبل الله ورسـوله، أو بتعبـير آخر يجعل منها «ضرورات» و«حرمات» لا مجرد حقوق [٩]، ضرورات تدخل في إطار الواجبات الدينية التي لا سبيل لحياة الإنسان بدونها حياة تستحق معني الحياة ، ومن ثم فإن المحافظة عليها ليست مجرد حق للإنسـان بل هي واجب عليه أيضا يأثم هو ذاته فرداً أو جماعةً إذا هو فرّط فيه ، ذلك فـضلاً عن

---

(٨) د. محـمـد طه بدوي، في النظام السياسي ... مرجع سـابق ، وانظر أيضـا: د . توفيق الشـاوي ، سيادة الشريعة في مصر ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربي، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ويصير هذا هو معيار التفرقة بين الدولة الإسلامية والدولة القانونيـة، فالدولة القانونية تخضع لقوانـين وأنظمة يضعها البشر وهم متأثرون بأهوائهم وشهواتهم، فالقوانين التى يصنـعها البـشر قابلة للتبديل والتعديل والإلغاء إذا ما قضت بذلك أهواء البشر وشهواتهم.

انظر : عـبـد القـادر عوده، المال والحكم ... مرجع سابق ، ص ١٢٥ ،د سـيـف الدين عبد الفـتاح، التجديد السياسى ،ص ٢٦٢ -٢٦٣.

إلا أنه يمكن القول أن الحكومه الإسلاميـة هى حكومة قانونية أى يحكمـها القـانون ، ولكن طبيعة القانون فيها من حيث مصدره وطريقة تشريعه وتنفيذه مختلفة عن الحكومة المستندة إلى القانون الوضعى .

(٩) انظر حول مفهوم الضرورات واستخدامه بدلاً من الحقوق :

د . محمد عمارة ، الإسلام وحقوق الإنسان – ضرورات لا حقوق، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ٨٩ : (شعبان ١٤٠٥هـ / مايو ١٩٨٥م) ، وخاصة ص ١٣ -١٧ .

الإثم الذي يلحق كل من يحول بين الإنسان وبين تحقيق هذه الضرورات .
وأهمية الطابع الإلهي للضمانات أو المبادئ التي خلقها وتتأسس عليها ان المجتمع الخاضع للشريعة تخضع فيه الدولة أيضًا بجميع سلطاتها ونظمها وأجهزتها لهذه المبادئ ، فلا تستطيع أن تعطلها بتغيير الدستور والقوانين. إلا أن هذه الصفة الإلهية هي للشريعة فقط وليس للحكومة أو الدولة، وينتج عن ذلك أن القداسة والخلود والثبات يكون صفة للمبادئ التي قررتها الشريعة والضمانات التي قدمتها ، ولايجوز خلع هذه الصفة (الإلهية) على الهيئات أو السلطات التي تنفذها ، بل إنها جميعًا هيئات وسلطات مدنية تنوب عن الجماعة وتعمل بإسمها وتلتزم هي أيضًا بالخضوع لمبادئ الشريعة بما يعنيه ذلك من عدم إمكان قيامهم بتغييرها أو تبديلها.
والحاكمية ليست مقيدة لسلطة الدولة فقط ، بل ولسلطة الأغلبية في النظام الديمقراطي(١٠) . ومن ثم فلا تستطيع الأغلبية بما أوتيت من سلطات تنفيذية وتشريعية (أي في المجالس التي تتكون بغرض التشريع) أن تبدل في هذه الضمانات أو تزيد أو تنتقص منها ، فالحاكمية تعني تقييد سلطة المشرع الوضعي وحماية الأفراد والمجتمعات من طغيان الحكام الذين يتخذون القوانين وسيلة لفرض سلطانهم واستبداداهم ،وهذا هو معيار التفرقة بينها وبين «سيادة القانون» الذي يعني حماية الأفراد والمجتمع من مخالفة مؤسسات الدولة وحكامها للقوانين الوضعية التي أصدرتها السلطات المختصة في الدولة، ولكن يبقي الباب مفتوحًا للحكام أو الأغلبية لإصدار القوانين الوضعية التي تغطي الإستبداد والطغيان بصورة قانونية.
بعبارة أخرى فإن الفرق بين سيادة الشريعة وسيادة القانون هو أن المبدأ الأول تلتزم به السلطة التشريعية الوضعية (كالبرلمان أو رئيس الدولة أو أي هيئة أخرى خاضعة أو ممثلة له) أما المبدأ الثاني فتلتزم به السلطة

---

(١٠) في هذا الاطار يمكن فهم حقوق أهل الذمة باعتبارها حقوقًا مقررة لهم من قبل الله ورسوله «ذمة الله وذمة رسوله» وبالتالي لا تستطيع الأغلبية نقضها أو الانتقاص منها .

التنفـيذية ولاتلتزم به السلطة التشريعية لأن وظيفتها هو صنع القوانين وتعديلها ولا يعتبر هذا التعديل خروجًا عليه (١١) .

وكنتيجة لكون الدولة خاضعة للشريعـة تكون الصحة ،صحة القوانين مقترنة بمواطأة المبدأ الذي تتخذه الجماعة عقيدة بصـرف النظر عن جهه الإصدار، فلو أجرى أحد الأفراد أو أحد صغار العمال تصرفًا موافقًا للشريعة ومخالفًا لأمر الخليـفة، صح تصرف الفرد أوالعامل ولم يعتد بما أصدره أمير المؤمنين لأنه باطل لمخالفته للشريعة (١٢) .

ولايقتصر تقييد الحاكمـية لسلطات الدولة وسلطان الأغلبـية بل يمتد ليـشمل جميع المجتهدين والاجتـهادات الفقهية مما يضفي على الضمانات التي تقر حقـوق الأمة وحريـات الأفـراد وتمنع الاستبداد و ثباتاً وقداسة تخضع لها جميع الاجتهادات (في الفقه) كما تلتزم بها الدولة وحكامها في السياسة(١٣) .

وهكذا فإن النتيجة العملية لمبدأ الحاكمية هي أن الأسـاس الذي يقوم عليها نظام الحكم الإسلامي مستمد من مصدر أعلى من الدولة ومهيمن عليـها ، فليست الدولة الإسلاميـة أو الأغلبية فيها أو مجتهديها أحرار في تقييد أو إلغاء المبـادئ الشرعيـة التي تحدد مقومات الحكم الشرعي أو خصـائصه أو أصـوله ، وإذا فـعلت إحـدى الدول أو الحكومـات أو أحـد الأطراف ذلك وهو ما يحدث من حين لآخر، فإن هذا الطرف يخرج في نظر جمهور المسلمـين عن حدود الشرعية، ويلتزمون جميعًا أو من يملك الـقدرة على ذلك بالسعي لتـصحيح الوضع المخالف للأحوال والمبادئ الشرعيـة . كما أن إعمال مبدأ الحاكمية يرفع من قيمة الأحكام المستمدة منها ويجعل

---

(١١) حول هذه التفرقة انظر : د. توفيق الشاوى، سيادة الشريعة فى مصر ، مرجع سابق ، ص ١٤ .

(١٢) د . جمال الدين عطية ، النظرية العامة للشريعة ، مرجع سابق ،ص ١٤ -١٥: بينما يكون التـدرج فى النظم الوضعية تدرجًا شكليًا ، أي بالنظر إلى جهة الإصدار .

(١٣) انظر ما قبله فى الفصل الاول عند الحديث عن سمات الشرعية فى جانبها القانوني وأنها شرعية تابعة.

تنفيذ تلك الأحكام والالتزام بطاعتها طاعة للخالق المعبود، وبذلك تصبح للمبادئ الشرعية والضمانات التي تتأسس عليها قداسة وحرمة تضمن الالتزام بها وتعصم المؤمنين من الخروج عليها أو مخالفتها لأن الوازع الديني والعقيدي هو الذي يقوم بالدور الأول والأساسي لالتزام الناس باحترام الشريعة والتزام أوامرها ونواهيها التزامًا طوعيًا .

بعبارة أخرى، فإن الضمانات - ضمانات تقييد السلطة - في النموذج الإسلامي لابد أن تتأسس على الوازع الديني والعقيدي ،وهذا يفرض منهجًا مختلفًا في التعامل مع المشكلة السياسية، فلابد أن نبدأ أولاً بإصلاح خلق الأفراد وسلوكهم وعقيدتهم ، ثم بعد ذلك نعدل النظم والدساتير والقوانين لتضيف إلى الضمانات الدينية والأخلاقية ضمانات دستورية، فصلاح المجتمع واستقامة أفراده والتزامهم المنهج الخلقي الكامل هو الذي يكفل أن تحقق الضمانات فعاليتها، وأن تكون القرارات أو الأجراءات المستمدة منها عادلة وصالحة وراشدة. فالشورى على سبيل المثال ليست مجرد ضمانة من ضمانات نظام الحكم العادل، بل هي فوق ذلك أساس البناء الاجتماعي للأمة،لأن نظام الحكم حتى ولو قام على الشورى في إختبار الحكام لا يكون له قيمة إذا كان الأفراد الذين يتولون هذا الأختيار (الناخبون من أنفسهم) غير صالحين لهذه المسؤولية وغير قادرين عليها ، ولايمكن ضمان ذلك إلا إذا توفر لدى أفراد الأمة قدر كاف من الصلاح والاستقامة يزود جمهورها وغالبيتها بالحد الأدنى من القيم الخلقية والكفاءات والقدرات اللازمة لإقامة العدل والإحسان، أما إذا لم يتوفر لدي أغلبية الأمة هذا القدر من الخلق الصالح فآنها سوف تضع في المسئولية من هو على شاكلتها من حيث القصور والنقص والانحراف أو العجز والفساد ، ذلك أن الشورى ليست إلا مرآة الأمة ترى فيها صورتها وتبرز بها قدراتها وتجعل قراراتها متناسقة مع ما يشبه حالها ويتناسب مع مستواها

---

(١٤) حول هذه النقطة انظر : د .توفيق الشاوى، فقه الشورى ، مرجع سابق ، ص ٥٦٠ ، ص. ٦٢٥.

العقيدي والخلقي والفكري [١٤] .

إن فقه الشريعة لا يفصل القانون العام عن المبادئ المتعلقة بنظام المجتمع وعقيدته وقيمه الخلقية والدينية التي تحكم علاقات الأفراد[١٥] ويتأسس منهجها على شحذ فعالية المبادئ الخلقية والروحية في نفوس الناس مع إقامة الرادع الذي يوفره القانون وقواعده الملزمة ،ولا يكتفي بأحدهما عن الآخر ، ففي التصور الإسلامي لا تكون « المثالية» بديلاً عن وجود الضوابط التي تحكم الفعل البشري في سكناته وحركاته وحالات الضعف البشري التي تعتريهم بسبب ما ركب في جبلتهم من حب التسلط على الآخرين « كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ » (العلق: ٦)، إلا أنه في نفس الوقت لا يمكن أن تكون الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية بديلاً عن القيم فلا يعني وجودها تحقق القيم في أرض الواقع ،بل لابد من الاطمئنان إلى تحقيقها لهذه القيم في الواقع السياسي ، ففي النظم العربية ، على سبيل المثال ، أصبح التنظيم بديلاً عن مبدأ حرية الشورى بدلاً من أن يكون مكملاً وضمانًا لها .

٢- الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية للتعامل مع المشكلة السياسية

أوضح الباحث في الصفحات السابقة أن الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية للتعامل مع المشكلة السياسية يجب النظر إليها في ظل مجموعة من القواعد تمثل المنهج الذي يتعامل به كل من النموذجين الغربي والإسلامي مع هذه المشكلة ،بل وسائر المشاكل الأخرى .

أول هذه القواعد هو النظر لهذه القواعد وتلك الإجراءات في إطار الأساس الفلسفي الذي تستند إليه تلك القواعد وأشكالها التنظيمية،

وانظر أيضا : منير شفيق ، الإسلام في مواجهة الدولة الحديثة ، مرجع سابق ،ص ٢٩ - ٣٠ حيث يؤكد على روحانية الضوابط والممارسات للأجهزة السياسية المختلفة، و يتخذ من أسلوب عمر بن الخطاب مثالاً على ذلك .

(١٥) د . توفيق الشاوي، المرجع السابق .

فالنـــموذج الإسلامي يعترف بالله ويجعل من الإيمان به سبحانه وبحاكميته نقطة الارتكاز التي تدور حولها وتـتـأسس عليـهـا كـافـة مناحي الحـيـاة الإنسانية، بينما لا يعترف النموذج الغربي بالله ويجعل من الإنســان مركز الكون الذي تدور حـوله وتتـأسس به كـافـة مناحي الحـيـاة ، ومن ثم فـإن الضمانات في الأول «شرعية آلهية» وفي الثاني وضعية بشرية .

ويرتبط بالأمر الأول ويتـعلق به أمرٌ آخر له أهمـيتـه في هذ الصدد . إن الاشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية يجب رؤيتها في ظل إطار متكامل من القيم التي يرسيها الأساس الفلسفي والتصور الاعتقادي . وهذ يعني في نهاية الأمر ان التنظيم لايمـكن ان يكون بديلاً عن القيـمة أو المبدأ ككل، وأن المثالية تعنــي عدم وجود ضـوابط أو قواعد نظامية أو أشكـال إجرائية لمراقبة الحكام.

وفيما يلي يعرض الباحـث لأمرين هما بمثابة حجر الزاوية في حل المشكلة السيـاسيـة في كلا النظامين **أولهـما** يتعلق بتوزيع السلــطات في النظامين، **وثانـيهما** يختـص بالرقـابة في النظامين .

أ - توزيع السلطات في النظامين الغربي والإسلامي

«مبدأ توزيـع العمـــل الواحد بين العديد من الأجهزة والمؤســـسات فلا يستقل فـردٌ أو مؤسسة واحدة بالعمل العام، وإنما يتناول العمل العام الواحد عـــددٌ من الأجهـزة يتـداوله كل واحد منهـا في مـرحلة مـحددة من مـراحل تكونه حتى يصدر في النهـــاية ولكل من هذه الأجهزة سهم شائع في تكوينه وإصداره،وهذا التـوزيع للعـمل الواحد يمكن مـن مشـاركـة تخصصـات فنيـة كثيرة ومتنوعة في إعداداً العمل ودراستـه من وجوهه العديــدة ،كما أنه يحفظ العمل العام من أن يكون مستوعبًا في إرادة فرديـة واحدة أو في إطار النـــظرة المحدودة لجهاز واحد، ويجعل مجال السلطة موزعة على العديد من المؤسسات (١٦)».

---

(١٦) طارق البشرى ،منهج النظر ، مرجع سابق ، ص ٧٨ .

وقد رؤي أنه اذا تركزت السلطة - سلطة إصدار القرار العام - في مؤسسة وحيدة أو فرد واحد ، فإنه يتولد ميل لدي هذه الجهة (مؤسسة كانت أم فرداً) لأن تضفي ذاتيتها على مكانتها في إنشاء العمل العام الأمر الذي يؤثر في مدى رعايتها للصالح العام للجماعة ككل عند النظر والتقرير .

والتعدد أو توزيع السلطات المقصود به هو تثبيت سلطة واحدة لإصدار القرار العام مع توزيع هذه السلطة الوحيدة على العديد من المؤسسات بحيث لاتكتمل ممارسة السلطة الواحدة ولا يكتمل العمل العام الواحد إلا عن طريق نشاط هذه المؤسسات مجتمعة ، فالتعدد هنا هو أقرب إلى التقسيم الموضوعي لأنماط العمل المختلفة بحيث يفيد تخصصاً لكل مؤسسة في بعض مراحل العمل العام. (١٧)

والتنظيمات الحديثة تنتهي إلى تحديد ثلاث جهات يتوزع عليها العمل العام أو النشاط العام ، بحيث يكون من يصدر القرار أو يصوغ الإرادة العامة غير من ينفذ هذه الأرادة غير من يشرف على صحة تطبيقها .

التصور الغربي لفكرة الفصل بين السلطات (١٨) إنما يرد من التصور الفلسفي للنظام الوضعي العلماني ، فحيث يكون النظام القانوني نظامًا وضعيًا مفصولاً عن التصور الديني وجب أن تقام أبنيته ومؤسساته على توازنات بين العديد من هذه المؤسسات والهيئات وهي توازنات تكفل القدر المعقول من الضبط المتبادل والتقييد المتبادل لهذه المؤسسات بعضها مع بعض ،بحيث أن كلاً منها يحد سلطة الآخر ويقيدها، وفي هذا التصور فإن استقلال السلطة التشريعية يعتمد من الناحية النظرية على أنها ذات إتصال وثيق بالرأي العام وجماعاته في المجتمع ، واستقلال

(١٧) المرجع السابق .

(١٨) طارق البشرى ، منهج النظر ، مرجع سابق ،ص ٩٠-٩٧ .وانظر أيضًا. د . عبد الغنى بسيونى عبد الله ، النظم السياسية ،الدار الجامعية، (د ت) ،ص ٢٦١ -٢٦٩. د. ثروت بدوي، النظم السياسية القاهرة : دار النهضة العربية . (١٩٧٠م) جـ١ ص ٨٨ وما بعدها ، د . طعيمة الجرف ، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم - دراسة مقارنه، القاهرة: دار النهضة العربية . (١٩٧٨م) ،ص ٥٧ وما بعدها .

السلطة التنفيذية يعتمد على ما تملكه من قوة مادية من حيث المال أو وسائل العنف . أما القضاء فإن استقلاله يرد من التوازن الذي يقوم بين سلطة التشريع والتنفيذ ، فالسلطة التشريعية تضع القوانين التي يطبقها القضاء ، والسلطة التنفيذية هي التي تعتمد القضاة وتوفر لهم رواتبهم وتهيئ للوظيفة القضائية وجودها المادي، والقاضي يطبق قوانين السلطة التشريعية ويعتمد على السلطة التنفيذية في تنفيذ احكامه .

والسلطة التنفيذية محتاجة دائمًا إلى إقرار بشرعية تصرفاتها وسلوكها المادي وهو إقرار يرد إليها من خارجها، سواء من السلطة التشريعية أو من جهات القضاء، لذلك فهي إن عينت القاضي فقد صارت كل رقابة منه موضعًا لإشرافه لأنه يحكم سلوكها في ضوء ما أصدرته السلطة التشريعية من قرارات وقوانين .

لذلك فإن المشكلة تنشأ في النظام الوضعي العلماني اذا ما اندمجت الوظيفتان التشريعية والتنفيذية ، وكثيرا ما تندمج في العالم الثالث ، أو أمكن استيعابهما معا في كيان واحد ، فإنه يكون قد أحيط بالوظيفة القضائية هي الأخري ويظل استقلال القضاء معلقًا بمشيئة من استوعب الوظيفتين الأخريين .

النظام الإسلامي لم يعرف توزيع السلطة بالصورة السابق شرحها،(١٩) وهذا مرده إلى أن أسس النظام الإسلامي تختلف إختلافًا جذريًا عن أسس النظام السائد الآن من حيث أن النظام الحديث نظام وضعي لايعترف بشريعة أو شرعية للحكم منزلة من السماء، في حين أن النظام الإسلامي يبدأ من مقولة أساسية هي مصدرية السماء في التشريع للأرض ،وبهذه المقولة الأساسية استقامت في الإسلام خريطة متميزة في توزيع السلطات .

فإذا نظرنا الى وظيفة الإمام في النظام الإسلامي نجد أن وظيفته

---

(١٩) طارق البشري ، المرجع السابق . وانظر أيضا : د .توفيق الشاوى، فقه الشورى والأستشارة ، مرجع سابق .

الأساسية وسلطته هي حراسة الدين وسياسة الدنيا بالشـــرع. فالإمام حارس سائـــس وهي معـان أقرب إلى العمـــل التنفيـذي وإلى الواجـبات التي تلقي على مسئوليــــة السلطة التنــفيذية بالمصطلح الحديث، فمسؤولية الخليفة سياسية وشرعية في نفس الوقت، ويرجع الأساس الشرعي لمسئوليته إلى أن الأوامر والنواهي الآلهية تستوجب من المخاطب بها أن يقوم بتنفيذها لأن ذلك هو المقصود من الأمر أو النهي فتلك هي إرادة التشريع أو إرادة التكليف التي يستلزمها الأمر أو النهي «فحقيقة إلزام المكلف الفعل والتـرك فلابد أن يكون الإلزام مـراداً وإلا لم يكن الزام ولا تصور معنى مفهوم» (٢٠)

وعند جمهور مجتهدي الأمة تنعقد الإمامـــة بالبيعة، والبيعة دائمًا تصدر للإمام على أساس أن يعمل بكتاب الله وســـنة نبيه فهي بيعة مشروطة دائمًا وشرطـــها يعني أن سلطة الإمام سلطة مقيدة وأنها تجري في إطار نظام قانوني مضـــروب عليـــها من أحكام التشريع الإسلامي المنزلة .

ويترتب على هذه الســـلطة المقيدة الـتزام الخليـفة أو الإمام في أوامره وأحكامه التي يصدرها بان تتم وفقًا للكتاب والسنة والإجماع، فلا يجوز لفرد أو رئيس دولة أو لكافة أفراد الأمة أو جميع مجتهديها أن يضعوا قانونًا أو تشريعًا أو يصدروا أمراً أو حـكمًا يخالف ما ورد في الكتاب والسنة. كما أنه يخضـع كغيره من أفراد الأمة للأحكام الشرعية الجنائـــية وسريان هذه الأحكام عليه أيا كان نوع العقوبات التي تقررها هذه الاحكام .

وبالمقابل فإن عدم طاعة المسلمين لأوامره وتـشريعاته التي تخالف حكم الشـــرع من الأمور المقررة في الإسلام ، فطاعة المسلمين لأولى الأمر مشروطة بموافقتها لحكم الـــشرع ، أما ان خالفت هذه الأوامر أو تلك التشريعات أحكام القرآن والسنة فإنها لا تكون واجبه الطاعة.

---

(٢٠) أبو إسحاق الشاطبي ، **الموافقات** ، مرجـــع سابق ، جـ ٣، ص ٨١، وانظر أيضا :صلاح الدين دبوس ، **الخليفة توليته وعزله – إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية: دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية** ، الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية ، د .ت ، ص ٤١ -٤٨ .

فإذا انتقلنا إلى السلطة التشريعية فإن فقهاء الإسلام وواقع التجربة التاريخية للنظم الإسلامية توضح أنهم نظروا لهذه السلطة بحسبان أن للدولة الإسلامية قانونًا أساسيًا إلهيًا شرعه الله بالقرآن والسنة ، فحيث وجد في القرآن أو في السنة نص يصدق حكمه على وضع معين أو حالة مخصوصة أو كان قطعي الدلالة قطعي الثبوت وجب على كل امرئ أن يطبقه طالما ينطبق على حالته ، و شرعيته في التطبيق مستمدة من أصل نزوله في القرآن أو صدوره عن النبي صلى الله عليه وسلم دون أن يتطلب موافقة أو اعتماداً أو تصديقًا من جهة ما ، وهو واجب النفاذ يمتثل له الكافة وعلى رأسهم إمام المسلمين ، بل إن طاعة المسلمين له مشروطة ، كما قدمنا ، باتباع هؤلاء أحكام القرآن والسنة، وأصل شرعيته رهن بأن يحرسوا هذه الأحكام . وهذا ما يمكن أن يطلق عليه التشريع من الدرجة الأولى [٢١] .

وهناك مهمة أخرى هي مجال نشاط المجتهدين وأهل الفتيا ، إذ يقوم هؤلاء بالنظر فيما ليس فيه نص صريح من الحالات والأوضاع وذلك لبيان الحكم بشأنه بمناهج استخراج الدلالات الشرعية من الأحكام المنزلة «وهؤلاء فيما يستخرجون من الأحكام لايصدرون عن محض النظر الدنيوي في شؤون العباد ، إنما يعرضون لذلك عن طريق النظر في أصول الشريعة وأحكامها الثابتة ويعملون وسائل الاجتهاد المتعارف عليها بينهم من الناحية الشرعية العقلية ليصير ما ينتهون إليه مستمداً من أصول الشريعة قائمًا بها وهذا ما يمكن أن نسميه التشريع من الدرجة الثانية[٢٢].

والقاضي في التصور الفقهي الإسلامي وإن تولى وظائفه بالإنابة عن الإمام أو الوالي فهو لايخضع لمن عينه عندما يستقي أحكامه مباشرة من القرآن والسنة واجتهاده من هذين المصدرين، فالأصل في هذا التصور هو حرية الاجتهاد بالنسبة للقاضي إذا لم يجد في كتاب الله أو سنة النبي حكمًا

---

(٢١) طارق البشرى ، منهج النظر، المرجع السابق. وانظرأيضاً ما تقدم ص ٤٢ عند الحديث عن الشرعية في جانبهاالقانوني .

(٢٢) طارق البشرى، منهج النظر ، المرجع السابق .

في المسألة المعروضة عليه. بعبارة أخرى فالقاضي وان استمد ولايــته من إنابة الوالي وتعيينه اياه فهو بعد ذلك يتصل بأحكام الشريعة إتصالاً مباشراً غير مستمد من مشئية الوالي والوالي لا يملك من الناحية النظرية الشرعية أن يدخل إرادته بين القاضي وبين مايقضي فيه ويري فيه رأيه أو اجتهاده (٢٣)

ويكسب القاضي توازنه المؤسسي من صيغة التوازن تلك التي تقوم بين جهة التشريع في المجتمع الإسلامي وجهة التنفيذ وبحسبان أن وظيفة القاضي في النظام الإسلامي كانت تمتد لتشمل بعض مايعتبر اليوم من وظائف جهات التشريع وبعض ما يعتبر من وظائف جهات التنفيذ «ومن شأن هذا الوضع ان يثقل كفته ويعزز كفة المشروعية بعامة في صالح التوازن بين جهات التنفيذ المسيطرة على الوسائل المادية وبين جهات الرأي والنظر المسيطرة على وسائل المشروعية » (٢٤)

ولقد كان مبدأ الفصل بين السلطات في الشريعة والخبرة التاريخية الإسلاميــة قويًا (**فصل عضوي**)(٢٥) بدرجة حالت دون اغتصاب الحكام حق الاجتهاد أو سلطة التشريع بالرغم من اغتصابهم لسلطة التنفيذ. ففي التنظيم الذي عرفه المجتمع الإسلامي قام العمل التشريعي بعيداً عن سلطة المؤسسة الحاكمة ، فالتشريع هوكتاب الله وسنة نبيه ، ثم ما يتولد عن هذين المصدرين الرئيسيين باجتهاد الفقهاء ممن لا تسيطر عليهم مؤسسات الدولة التنفيذية حيث تتحدد مكانتهم بموجب اندماجهم في الرأي العام المؤثر الفعال في مجتمعاتهم وبحوارهم وجدالهم مع بعضهم البعض يتولد اقتناع عام بوجه الصواب في أية مسألة فقهية فيستكون ما يطمئن إليه رأي الجمهور في المجتمع ، وهي بهذا تندمج تلقائيًا في مجمل الهيكل التشريعي القائم والذي يلزم المجتمع كله حاكمًا ومحكومًا «ومن هنا جاءت

---

(٢٣) المرجع السابق ، وانظر ما تقدم بشأن الشرعية القانونية كأحد مكونات الحاكمية .

(٢٤) طارق البشرى ، المرجع السابق، ص ١٠٩ .

(٢٥) انظر فى هذه النقطة : طارق البشرى ، المرجع السابق ، د . توفيق الشاوى،فقه الشورى والاستشارة ،مرجع سابق .

صيغة التوازن بين المشروعية من جهة وقوة الدولة المادية من جهة أخرى، بينما حلتها النظم الغربية بتوزيع السلطات» (٢٦) .

والاختصاصات والواجبات المنوطة بالخليفة أو الإمام تدلـــنا على أنه ليس من بين هذه الاختصاصات اختصاص التشريع فالخليفة له أن يجتهد دون أن يلزم باجـــتهاده أحداً ، وله الترجيح وتبني الاجتهادات المتعلقة بالسياسة العامة للدولة ولكن لا يلغي الاجتهادات الأخرى . كما أن الخليفة ليس له أي إختــــصاص قضائي، فبالرغم من أنه هو الذي يولي القضاة إلا أنه لايملك أن يعزلهم ،كما أنه لا يملك أن يلغي أو يعدل حكمًا (٢٧) .

كما نشأ فصل عضــوي بين النيابة عن الأمة في المستوي السيـــاسي كاختيار الحكام والرقابة عليهم حيث تولاها أهل الحل والعقد ،وبين النيابة عن الأمة في مجال الفقه والتشريع وتولاها المجتهدون والعلماء(٢٨) .

ب - الرقابة في النظامين الغربي والإسلامي

المؤسسة التشريعية في النظـــم الغربية (٢٩) تعرف وظـيفتين الأولى أنها المؤســسة التي تصدر القوانين والتشريعـــات في المجتمع، والثانية أنها المؤسسة التي تراقب أعمال السلطة التنفيذية ولها عليها وجه إشراف ونوع سلـطة تختـــلف في حجمهـــا ونوعها حسب الدول والمجتمعات .

وبالاضافة إلى السلطة التشريعية التي تمارس نوعًا من الرقابة بالنسبة لســــياسات الحكومات توجد أجهزة أخرى لرقابة النـشاط الإداري لجهاز الدولة في الأعمال اليوميـــة التي يقوم بها، وهي أنواع رقابة تتــنوع في كل نظام، فمنـــــها الرقابة الذاتية التي تنشـــئها أية مؤسسة بداخلها لتراقب عمل رجالها، ومنها إيجاد أجهزة رقابية مركزية على مستـــوى الدولة كلها

---

(٢٦) طارق البشرى ، **منهج النظر** ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(٢٧) حامد عبد الماجد ، **الوظيفة العقيدية للدولة الاسلامية** ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ .

(٢٨) د . توفيق الشاوى، مرجع سابق ،ص ٤٣٢ .

(٢٩) حول هذه النقطة انظر: طارق البشرى ، **منهج النظر** ، مرجع سابق ، ص ٩٦ -٩٩ .

لتراقب أجهزة الدولة التنفيذية على تنوعها وتعددها فتتكون أجهزة لرقابة الشؤون المالية أو لمراقبة الشرعية في سلوك عمال الدولة ،ومنها أجهزة رقابة خارجية أي تراقب أجهزة التنفيذ وتنتمي إلى سلطة بعيدة عن السلطة التنفيذية .

أما الرقابة في النظام الإسلامي (٣٠) فتستند إلى مبدأ الحاكمية أو الشرعية الإسلامية الذي يعني مسئولية الحكام عن الإلتزام بالشريعة في التطبيق والحكم .

ومبدأ الحاكمية في جوهره يستلزم أو يعني وجود سلطة عليا مستقلة قادرة على محاسبة الحكام في حالة الخروج على أحكام الشرع أو قرارات الشورى، والسلطة العليا التي تتولي الرقابة على أعمال الحكام هي في الإسلام إرادة الله سبحانه وتعالى صاحب الحاكمية والذي له الخلق والأمر .

لكن حساب الله لا يغني عن وجود هيئات دستورية وشعبية تتولي الإشراف على عمل الحكومة ومحاسبة أولياء الأمر ، وهذه الهيئات هي إحدى الجهات الآتية :

١-القضاء: القضاء - كما قدم الباحث - في النظام الإسلامي يتمتع باستقلال كاف عن الحكام لأنه فرع من الفقه والاجتهاد، فهو يمثل استقلال الشريعة وسيادتها . واستقلال القضاء في الإسلام مرتبط باستقلال الفقه والفقهاء ، لأن القضاة يجب أن يكونوا أصحاب أهلية للاجتهاد في الفقه أو علماء فيه على الأقل ، ولذلك فإن جميع الضمانات التي تكفل استقلال الفقه وسيادة الشريعة هي أكبر ضمانه لاستقلال القضاء في المجتمع الإسلامي .

٢- الرقابة الشعبية : إن أساس رقابة الأمة على سلطات الحاكم هي

(٣٠) حول هذه النقطة انظر ما تقدم بشأن مكونات الحاكمية وخاصة الشرعية فى جانبها القانوني والإجتماعي وانظر أيضا : د . توفيق الشاوي، **فقه الشورى والإستشارة**، مرجع سابق، ص٤٦٦-٤٧٤، طارق البشرى ، **منهج النظر** ، مرجع سابق، ص ٩٧ - ١١٣، د. طه بدوى ، **بحث فى النظام السياسى الاسلامى** ، مرجع سابق ، جـ ٢ ،ص ١٢٤ -١٣١ .

الأمر بالمعـــروف والنهي عن المنكر، وهدفه الأول ومقصـــده الأساسي أن تتولي الجماعة كشخصيـــة معنوية ،محاسبة الحكام ومنع إنحرافهم وظلمهم، فالأمة تختار الحاكم وهذا الأختيار يعطيها الحق في أن تقيد سلطتهم بالقيود التـــي تراها ضرورية لضمـان مصـالحـهـا، ويعطيـهـا الحق في مـراقبـــتـه ومحاسبته في عمله .

وهذه الرقابة بإستنادها إلى الأمر بالمعروف والنـهي عن المنكر لا تنتهي بانتهـاء انتـخاب أو بيعـة القائمين على أمر السلـــطة وإنما تســـتمر بعد انتخابهم، فواجب النصح لولاة الأمور، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يرتبط بزمن معين أو وقت محدد وإنما هو فرض يســـــتمر وقته طالما أن هناك مقتضي له.

٣- رقـابة نواب الأمـة (أهل الحل والعـقـد): هيـئـة أهل الحــل والعـــقـد هيـــئة سياسية مهمتها إختيار الحكام ومحاسبتهم وعزلهم عند الاقتضاء ومهمة هذه الهيئة سياسيـة بالأساس فهي قاصرة على إختـــيار الحكام فقط ومحاسبتـــهم دون إختيار العلماء أو القيـــام بوظيفة تشريعية، فالوظيفة التشريعيـة في الدولة الإسلاميـة هي من إختـــصاص العلماء والمجتـهدين ،وهذا شرط ضروري حتى تستقل عملية التشريع عن الأعتبارات الســـياسية إلا أنه يجب أن توجد صيغـة توازن بين أهل الحل والعقد ومجلس العلماء أو المجـتهدين حتى لا ينفرد أي منهم بالتشريع من دون الآخرة [٣١].

إلا أن تحـقـيق هذه الرقـابات فـعـاليـــتـهـا على مـســـتوى الواقع والتطبـــيق يتطلب توفر مجموعـة من الشروط والاعتبارات التي تصب في مجري تقوية المجتمع إزاء السلطة أو الدولة.

١- لا يفـتـــرض الإســـلام أن تحل الدولـة مـحل الناس في القـيـــام بالأعـــمال، فالاسلام لا يلغي السوق ليولي الدولة مهامه، ولا ينفي مبادرة الأفراد والجماعـات في التملك أو التصرف أو الإشراف على الإنتاج ، وفي

---

(٣١) انظر حول هذه النقطة : د . توفيق الشـاوى، فقه الشـــورى والإستشارة، مرجع سابق ، وخاصة ص ٥٠٧ - ٥١٤ .

نفس الوقت لا يترك للأغنياء أو الرأسمالية أو للإقطاعيين باب الإحتكار والثراء غير المشروع وإستغلال الناس ولا يجعل الدولة شريكًا لهم وحاميًا لاحتكارهم واستغلالهم ، فهو يطالب الدولة بمنع الإحتكار والضرب على يد الإستغلال ويجعل من المشاع والأحباس والوقف وملكية عموم المسلمين لغالبية الأرض طريقًا لتشكيل الجماعات القوية فيجب ألا تقوم الدولة بما يجب أن يقوم به الأفراد أو الجماعات (٣٢) .

ويرتبط بهذه النقطة ضرورة إنفصال الشؤون المالية عن الإدارة السياسية بما يعنيه ذلك من ضرورة اعطاء بيت المال شخصية مستقلة تحت إشراف القضاء الذي يتمتع بسلطة كبيرة في شئون الزكاة وبيت المال. واستقلال هاتين المؤسستين (القضاء وبيت المال) عن الحكومة ناتج عن أن الدور الأساسي فيها هو للشريعة وعلمائها وفقهائها الذين ابتعدوا عن الخلفاء بعد عهد الراشدين وتحصنوا باستقلال الفقه وسيادة الشريعة (٣٣) .

٢- استقلال المؤسسات الاجتماعية أو ما أطلق عليه البعض (٣٤) «مؤسسات الأمة» بسبب الزكاة والأوقاف وإشراف الفقهاء بالإضافة إلى استقلال العلم والتعليم وما ارتبط بذلك عن حرمة المساجد، فما تمتعت به هذه الموسسات من ذاتية مستقلة عن الإدارة الحكومية كان نتيجة لمبدأ عام ساد المجتمع الإسلامي هو أن الأمة لم تسلم للإدارة بالسيطرة على النشاط الاجتماعي أو العلمي الذي بقي مستقلاً وكان مركزه المساجد التي بقيت حصن تشاور في مجال الفقه والعلم وتحققت بحرمة وحصانة استفادت منها حلقات العلم والفقه وقد ساعد على ذلك الاستقلال المالي الذي تمتع به العلماء كنتيجة للوقف والزكاة: إذ مثل هذين المصدرين حركة فاعلية حضارية لضمان الاستقلال الحركي لمؤسسات مجتمعية مختلفة تتعلق بالعلم

---

(٣٢) حول هذه النقطة انظر : منير شفيق ، **الإسلام في مواجهة الدولة الحديثة** ، مرجع سابق ، ص١٥-٢٦.

(٣٣) د . توفيق الشاوي، مرجع سابق .

(٣٤) انظر : د . سيف الدين عبد الفتاح ، **المجتمع المدني في الفكر والممارسة**، بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠ -٢٣ يناير ١٩٩٢ .

والتعليم والافتاء إذ مثلت هاتين الأداتين مصدراً وأداة للاستقلال التمويلي عن السلطة بما يضمن حركة استمرار واستقرار لتلك المؤسسات. بعبارة أخرى فقد سمح الاستقلال الاقتصادي عن السلطة باتساع العمل الشعبي بينما تم تحديد اختصاصات الإدارة وسلطاتها.

وهكذا فإن الحل الاسلامي للمشكلة السياسية يتجه إلى تقوية المجتمع من خلال تقوية أفراده ومؤسساته وجماعاته، فإلى جانب تقويتهم من خلال العقيدة والإيمان وتقديمهم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقديمهم بحق الشورى وإعطاء البيعة وسحبها، وتقويتهم بجعل العلماء مرجعهم في إدارة شؤون حياتهم ثم تقويتهم من خلال عدم حرمانهم من حق التصرف في الأرض ومن حقوق الملكية الخاصة، ومن خلال الملكيات العامة التي تعد لعموم المسلمين أو الجماعات محددة منهم (قرية، قبيلة، مدنية، حرفة)، ومن ثم يوجب على الدولة ألا تسلبهم هذه الميزات فلا تمد يدها إلى عمل أو مهنة يمكن أن يقوم به أو بها المسلمون أفراداً أو جماعات .... (٣٥)

(٣٥) منير شفيق، الإسلام في مواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص ٣٢ -٣٣.

الفصل الثالث
مفهوم الجاهلية

تمهيد

لفظة «الجاهلية» من مبتكرات القرآن، فلم تسمع في العرب الا بعد نزوله،[1] ثم استخدمتها السنة النبوية فكان لها حينئذ معنى واضح ومحدد، ولئن شابها الكثير من الغموض والاضطراب في الفكر الإسلامي الحديث، فلعل ذلك يرجع في كثير من جوانبه إلى افتقاد التأصيل المنهجي الواضح لهذا المفهوم انطلاقاً من دلالته في اللغة العربية أولاً ثم في الأصول المنزلة بعد ذلك.

وفي محاولة تحديد مفهوم هذا المصطلح تثور مجموعة من التساؤلات الهامة:

أولها: يتعلق ببيان ما إذا كانت «الجاهلية» فترة تاريخية انقضت ببعثة الرسول صلى الله عليه وسلم أو بفتح مكة على خلاف في ذلك؟ أم أنها «حالة موضوعية» وليست «فترة تاريخية» توجد كلما وجدت مقوماتها وتوافرت خصائصها وسماتها؟

وثانيها: أنه إذا كانت الجاهلية «حالة موضوعية» ترتبط بتوافر صفات وشروط معينة فإن التساؤل الطبيعي حينئذ يكون عن ماهية هذه المقومات وتلك الخصائص؟

ويحاول الباحث عبر هذا الفصل الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال النقاط التالية:

---

(١) الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، جـ٣، ص٣٦.

أولاً: الجاهلية حالة موضوعية أم فترة تاريخية؟
ثانيًا: الجاهلية في اللغة والأصول.
ثالثًا: مستويات الجاهلية:
أ- جاهلية الفسوق والعصيان.
ب- جاهلية الاعتقاد.
رابعًا: مقومات الجاهلية.

أولاً: الجاهلية حالة موضوعية أم فترة تاريخية ؟

يتعلق هذا الجزء بالإجابة على تساؤل مهم يثور في هذا الصدد مؤداه: هل الجاهلية فترة تاريخية انقضت نهائيًا وبلا رجعة ببعثة الرسول أم بفتح مكة على خلاف في ذلك، أم هي حالة موضوعية توجد كلما وجدت مقوماتها وتوافرت خصائصها ؟. مؤدى الإجابة على هذا التساؤل تثير قضية شائكة وحساسة في الفكر الإسلامي الحديث تتعلق بمدى إمكانية انطباق «الجاهلية» كحالة موضوعية على المجتمعات المسلمة اليوم؟

يمكن للباحث أن يميز بين تيارين أساسيين في الإجابة على هذا التساؤل:

الأول: نظر إلى الجاهلية باعتبارها فترة انقضت ولا يمكن تكرارها، فالجاهلية وفقًا لهذا التيار تصف حالة مكانية محددة، فهي تنطبق فقط على المشركين من القبائل العربية القاطنين بالجزيرة العربية قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، دون أهل الكتاب من العرب المعاصرين لهم في الزمان والمشاركين لهم في المكان.

بعبارة أخرى ، فإن الجاهلية وفقًا لهذا التيار هي الحال التي كان عليها مشركو العرب قبل الإسلام من الجهل بالله سبحانه، ومن المفاخر بالأنساب، والكبر، والتجبر وما كان أهل الجاهلية يعتمدونه من أخذ الجار بجاره والحليف بحليفه ونحو ذلك.

ولقد ساد هذا الفهم للجاهلية لدى أهل التاريخ من الأقدمين[٢]، فقد جعلوا منها وصفًا مختصًا بالمشركين من العرب فقط قبل بعثة النبي، بالرغم من أنهم عادة ما يبدأون تاريخهم، بابتداء الخلق ويتتبعون سيرة الأنبياء من آدم حتى بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنهم لا يطلقون مسمّى الجاهلية على ما كان بين الأنبياء من فترة تضمحل فيها تعاليم الرسل.

أما شراح الحديث[٣] حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجعلون من الجاهلية وصفًا يلحق بماضى قبل الإسلام أو زمن الفترة قبل الإسلام، فالجاهلية وفقًا لرأيهم هي حالة الجهالة والضلالة التي تكون عليها الأمة قبل ان يأتيها ويظهر فيها الهدى ـ هدى الأنبياء ، فهي هنا صفة للحال والقيم والمعتقدات والنظم الضالة والمتخلفة والظالمة التي تسود في تلك الحقبة الزمنية، وقد يراد بها نفسها الفترة الزمنية، ولذلك أطلقت على الزمن الذي يفصل بين بعثة رسل الله عليهم السلام[٤].

وعلى خلاف ذلك فقد تبلور اتجاه في الفكر الإسلامي المعاصر والحديث يذهب إلى اعتبار الجاهلية حالة موضوعية تقوم على أنه لو توافرت مجموعة من

---

(٢) انظر على سبيل المثال: ابن كثير، **البداية والنهاية**. بيروت: مكتبة المعارف، (د.ت)، حيث يذكر: «كتاب أخبار الماضين من بني اسرائيل وغيرهم إلى آخر زمن الفترة: سوى أيام العرب في أيام جاهليتهم» جـ١، ص ١٠٢. ثم يذكر في: ص٢١١ «ذكر من الأحداث في الجاهلية وذكر جماعة مشهورين في الجاهلية». وانظر أيضًا ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** ، بيروت: دار الصياد، (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، حيث يذكر: جـ١، ص٥٠٢ ذكر أيام العرب في الجاهلية وهي الوقائع التي كانت بينهم والحروب التي جرت بين العرب في جزيرة العرب، وانظر أيضًا: جلال السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق د. محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، حيث يذكر جـ١ ص٩٤ـ٩٦ «ذكر دخول عمرو بن العاص في الجاهلية»، وذلك عندما كان في تجارة له في الشام قبل البعثة.

(٣) انظر بن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، مرجع سابق، جـ١، ص ٨٥، جـ٧، ص١٤٩. محي الدين النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، جـ٢، ص١١، جـ٣، ص٨٧. وقد اتفق معهم ابن منظور في لسان العرب حيث عرف الجاهلية بأنها زمن الفترة قبل الإسلام. انظر ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، جـ١١، ص١٣٠.

(٤) انظر: **موسوعة السياسة**، تحرير د. عبد الوهاب الكيلاني، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٨١م)، جـ٢، ص٢٢-٢٥.

السمات والخصائص في فرد او مجتمع أو نظام ما، كان من الممكن وصفه بالجاهلية بصرف النظر عن مكانه أو زمانه.

وفي الحقيقة فإن الباحث يجد جذوراً لهذا التيار، وإن كانت على استحياء، عند أصحاب التفسير من الأقدمين(٥) عند تفسيرهم «للجاهلية الأولى» التي وردت في سورة الأحزاب(٦) . كما نجده عند أبي نصر الفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ)(٧) في عرضه لأنواع المدن التي تضاد المدينة الفاضلة، فالمدينة الجاهلية، وهي أحد أنواع هذه المضادات، هي التي لم يعرف أهلها السعادة أبداً حتى ولو أرشدوا إليها، حيث عرفوا فقط الخيرات التي يظن في الظاهر أنها كذلك، وأنها هي الغايات المنشودة مثل سلامة الأبدان والثراء والتمتع باللذات والتكريم والتفاخر، حيث يعتبر أهل الجاهلية كلا من هذه الغايات سعادة في حد ذاتها، أما السعادة العظمى الكاملة عندهم فهي اجتماعها جميعا.

ويعرض الفارابي لأنماط مختلفة من المدن الجاهلية ينتظمها جميعا حرص أهلها على المتع الحسية المادية، فالمدينة الضرورية هي التي يقتصر أهلها علي الضروري اللازم لقوام الأبدان من المأكل والمشرب والملبس والمسكن والزواج، والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة كغاية في حد ذاتها، ومدينة الخسة والشقوة فهي التي يهدف أهلها التمتع باللذة من

---

(٥) انظر: تفسير الطبري، مرجع سابق، جـ٢٢، ص٤-٥ فإن قال قائل: أو في الإسلام جاهلية حتى يقال عني بقوله (الجاهلية الأولى) التي قبل الإسلام؟ قيل فيه أخلاق من أخلاق الجاهلية. وأورد أثراً عن ابن عباس ان عمرو بن الخطاب قال له أرأيت قول الله لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم {ولاتبرجن تبرج الجاهلية الأولى} هل كانت إلا واحدة، فقال ابن عباس: وهل كانت من أولى إلا ولها آخرة..}، وانظر أيضًا الكشاف للزمخشري، مرجع سابق، جـ٣، ص٥٢٧، فيقول، «... ويجوز أن تكون الجاهلية الأولى جاهلية الكفر قبل الإسلام، والجاهلية الأخرى جاهلية الفسوق والفجور في الإسلام فكان المعنى ولا تحدثن بالتبرج جاهلية في الإسلام تتشبهن بها بأهل جاهلية الكفر».

(٦) الآية ٣٣ من سورة الأحزاب: «ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى».

(٧) انظر: أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة: مكتبة الحسين التجارية، ط٢: (١٣٦٨هـ/١٩٤٨م) ص١٠٦-١٢٦. وحول الفكر السياسي لأبي نصر الفارابي: انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي...، مرجع سابق، ص١٧٩-٢٢٢، وخاصة ص٢١٤-٢١٦.

المأكل والمشرب والتزاوج: أي اللذة من المحسوس مع اللهو واللعب بكل وسيلة، ومدينة **الكرامة** فهي التي يتعاون أهلها على أن يصبحوا مكرمين ممدوحين مشهورين سواء بين الأمم الأخرى او فيما بينهم. ومدينة **التغلب** فهي التي يهدف أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم مع الحرص ألا يقهروا من جانب الغير، وأخيراً تأتي **المدينة الجماعية** وقصد أهلها أن يكونوا أحراراً بحيث يعمل كل فرد منهم ما يشاء، فالهدف هو الحرية الشخصية المطلقة.

وفي الحقيقة فآن تتبع مسيرة هذا التيار في الفكر الإسلامي الحديث والظروف الموضوعية التي أحاطت بأصحابه قد تحتاج إلى بحث مستقل، ولكن يمكن للباحث ان يرصد بعض العلامات البارزة في هذا الخصوص:

أ- كان أول من استخدم المفهوم بهذا المعنى في الفكر الإسلامي الحديث هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥-١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣ -١٧٩١م)وليس أبو الأعلى المودودي كما هو شائع، فقد ألف ابن عبد الوهاب رسالة صغيرة الحجم (لا يتجاوز عدد صفحاتها عشرة صفحات) سماها «مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل الجاهلية من الأميين والكتابيين»، وقد توسع فيها علامة العراق محمود شكري الألوسي وأتم شرحها (١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م) فبلغت ما يزيد على مائة وخمسين صفحة من القطع الصغير، وقام محب الدين الخطيب صاحب المكتبة السلفية بمصر بتحقيقها والتعليق عليها وطبعها في مصر سنة (١٣٤٧هـ/ ١٩٢٤م) ثم طبعت بعد ذلك تكراراً ومراراً(٨).

ويلاحظ على هذا الطور من سيرة المفهوم ما يلي(٩):

١- سعة المفهوم بدرجة كبيرة، فقد بلغت مسائل الجاهلية عند ابن عبد الوهاب مائة مسألة، وقد كانت كلها بمثابة بدع عقدية وعملية وبدع عبادية.

---

(٨) وما زالت هذه الرسالة تطبع حتى الآن عن المكتبة السلفية بالقاهرة.

(٩) انظر أيضًا بالإضافة إلى مسائل الجاهلية لأبن عبد الوهاب، **تفسير الألوسي** لآية سورة الأحزاب في تفسيره، مرجع سابق، جـ٢٢، ص٩٨. وأيضًا: محمود شكري الألوسي، **نهاية الأرب في معرفة أحوال العرب**، بيروت: دار الكتب العلمية ط٢، جـ١، ص١٥-١٨. حيث يعرف الجاهلية وما تطلق عليه.

٢- كما أن وصف الجاهلية لحق الكتابيين بالإضافة إلى مشركي العرب أيضًا.

٣- وربما كان أهم السمات أن هذه الرسالة وإن كانت إحدى نظرات ابن عبد الوهاب إلى المرض العام الذي كان سكان الجزيرة العربية في وقته مصابين بأعراضه فإن الألوسي في شرحه والخطيب في مقدمته قد استخدما الجاهلية لوصف حال المسلمين في وقتهم. بعبارة أخرى، فإن الألوسي عادة ما ينهي كل مسألة بقوله أن ذلك «من أعمال جهلة المسلمين اليوم أو طائفة منهم، وهذه الخصلة اليوم في كثير من المسلمين» والناس اليوم قد كثرت فيهم خصال الجاهلية».. إلخ(١٠).

فمفهوم الجاهلية في هذا الطور قد طرح تعبيراً عن واقع الانحراف في حياة المسلمين عن دينهم، وظل أصحاب هذا الطور يطلقون مسمى الإسلام على من اتصف بصفة من صفات الجاهلية ولا يجعلون منها وصفًا يشمل جميع المسلمين، فالألوسي في مؤلف آخر له يميز بين نوعين من الجاهلية: الجاهلية المقيدة والجاهلية المطلقة، ويجعل من الأولى وصفًا يمكن أن يقوم في بعض ديار المسلمين وفي كثير من الأشخاص المسلمين، أما الجاهلية المطلقة فقد تكون في مصر دون مصر كما هي في دار غير الإسلام، وقد تكون في شخص دون شخص كالرجل قبل أن يسلم، وأما في زمان مطلقًا فلا جاهلية بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فإنه لا تزال من أمته طائفة ظاهرين على الحق إلى قيام الساعة(١١).

ب- وإذا كان منشأ «الجاهلية» كحالة موضوعية في الفكر الإسلامي الحديث عربيًا، فإن تطويراتها التالية قد جاءت من الهند. والذي يرجحه الباحث أن المفهوم قد انتقل إليها من خلال طبع رسالة ابن عبد الوهاب في فترة مبكرة

---

(١٠) انظر على سبيل المثال الصفحات: ٦-٧ من المقدمة و ١٥، ١٨، ٤٧، ٧٩، ٨١، ٩٥، ١٠٠، ١٠١... إلخ من كتاب مسائل الجاهلية، طبعة المكتبة السلفية بالقاهرة، ط٣.

(١١) الألوسي، نهاية الأرب، مرجع سابق، جـ١، ص١٧، ومقدمة الطبعة الأولى للكتاب كانت سنة ١٣١٤ والفقرة الأخيرة:" شطر من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

بها [١٢].

اعتبر المودودي (١٣٢١-١٣٩٩هـ/ ١٩٠٣-١٩٧٩م) منذ فترة مبكرة [١٣] الجاهلية منهج حياة يضاد ويتناقض مع منهج الإسلام في الحياة ونظرته لله وما وراء الطبيعة والكون والإنسان والحياة أو بتعبيره «مسائل الحياة الأساسية»[١٤].

الجاهلية في هذا الطور طرحت ليس فقط لوصف حال المسلمين الذين انحرفوا عن الإسلام، وإنما أيضًا لمواجهة الحضارة الغربية الغازية بفلسفتها وقيمها وتصوراتها الكلية لله والإنسان والكون والحياة، ومن ثم فقد كان هناك تمييز للمودودي بين أنواع من الجاهلية: الجاهلية المحضة وهي جاهلية الحضارة الغربية، وجاهلية الشرك وهي جاهلية مشركي العرب وبعض المسلمين الذين يأتون ببعض المظاهر الشركية كالتوسل بالمقبورين وغير ذلك، وأخيراً تأتي جاهلية الرهبانية لوصف انحراف وضلال أهل الكتاب، وبعض متصوفة المسلمين.

ويمكن أن يكون كتاب أبي الحسن الندوي «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» والذي صدر بالعربية (١٩٥٠م) تعبيراً عن ذلك الطور أيضًا، فقد استخدم الجاهلية لوصف الحال التي كانت عليها الإنسانية قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وسمّى ذلك «العصر الجاهلي»، ثم تحدث عن استمرار النزعات

---

(١٢) انظر مقدمة محب الدين الخطيب لكتاب **مسائل الجاهلية**، مرجع سابق، ص ٨١. حيث يذكر ان الرسالة قد طبعت في الهند مراراً إلا أنه لا يذكر سنة الطبع. وانظر حول تأثير دعوة ابن عبد الوهاب في شبه القارة الهندية: د. محمد فتحي عثمان، **السلفية في المجتمعات المعاصرة**، الكويت: دار القلم، ط٢: (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص١٠٦، برنارد لويس، **الغرب والشرق الأوسط**، ترجمة د. نبيل صبحي، القاهرة: دار المختار الإسلامي، (د.ت.)، ص ١٣٠-١٣١.

(١٣) منذ (١٣٥٦هـ/١٩٣٧م) عندما صدر كتابه الذي يحمل عنوان الإسلام والجاهلية وقد تم ترجمته إلى العربية في الأربعينات. وانظر أيضًا: **موجز تاريخ الدين وإحيائه** الذي أصدره سنة (١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م). وحول فكر المودودي انظر: د. محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، وخاصة ص٧٣-١٢١.

(١٤) أبو الأعلى المودودي، **الإسلام والجاهلية**، القاهرة: دار التراث العربي، ط٢: (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص٦-١٠.

الجاهلية في رجال الحكومة في عصر الانحطاط الإسلامي، ثم يختتم كتابه بالحديث عن اتجاه العالم بأسره إلى الجاهلية ومنه العالم الإسلامي أيضًا(١٥).

ثم تأتي المدرسة القطبية لتدخل المفهوم في بنية الفكر الإسلامي الحديث أو لتجعله مثار معركة بين المؤيدين له أو المعارضين أو المتحفظين عليه، وذلك يعود في جزء كبير منه لما رتبته وتبنته هذه المدرسة على مفهوم الجاهلية من نظرية متكاملة في النظر إلى الواقع: واقع المسلمين وواقع العالم وكيفية تغييره، أو بتعبير آخر فإن النظرية القطبية تحولت إلى منهج في العمل الإسلامي له قسماته الفكرية وسماته الحركية التي ما زالت تأثيراتها إلى يومنا هذا مسيطرة على بعض الحركات الإسلامية وأفرادها.

وقد طرح سيد قطب مفهوم الجاهلية في فترة الخمسينات والستينات من هذا القرن لمواجهة المشروع السياسي العلماني لدول الاستقلال بعد رحيل الإستعمار المباشر وموقف الجماهير المسلمة غير الرافضة صراحة لهذا المشروع، بالإضافة إلى مواجهة الحضارة الغربية بمعسكريها، ووفقًا له «فإن العالم يعيش اليوم كله في «جاهلية» من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهامة وهذا الإبداع المادي الفائق»(١٦).

«وهذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية.. وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية للبشر

---

(١٥) انظر ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين لأبي الحسن الندوي، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، ط٦، (١٣٨٥هـ/١٩٦٥م)، وخاصة الباب الأول: ص١٣٥-١٥٨. وانظر أيضًا أبو الحسن الندوي، ردة ولا أبو بكر لها، القاهرة: دارالمختار الإسلامي، سنة (١٩٧٤م) ص١١-١٦. والجدير بالذكر أن سيد قطب قد تأثر كثيراً بكتاب الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، وربما كان أول تعرف له علي مفهوم الجاهلية من خلال الكتاب. انظر مقدمة الكتاب التي كتبها سيد قطب سنة (١٩٥١م) ومقابلته للمؤلف التي ذكرها في كتاب الندوي، مذكرات سائح المشرق العربي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣: (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) وكانت المقابلة في (١٧/٥/١٣٧٠هـ - ٢٣/٢/١٩٥١م)، انظر ص١٠٧-١٠٩. ص٢٢٢-٢٢٣.

(١٦) سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة مكتبة وهبة، (١٣٨٤هـ/١٩٦٤م)، ص٩. وانظر في التعبير عن المدرسة القطبية كتابات: سيد قطب ومحمد قطب وخاصة في ظلال القرآن لسيد

فتجعل بعضهم لبعضٍ أربابًا لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة، فيما لم يأذن به الله..»(١٧).

وخلاصة القول: أن الرأي في الفكر الإسلامي انقسم بشأن احتمال تكرار الجاهلية مرة أخرى بعد ظهور الإسلام كما انقسم أيضًا بشأن إلحاق صفة الجاهلية بالمجتمعات المسلمة اليوم بناءً على اختلاف الآراء بشأن تحديد مضمون الجاهلية

قطب، ومعالم في الطريق. وانظر أيضًا: محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، القاهرة: دار الشروق. هل نحن مسلمون، القاهرة: دار الشروق. وانظر في الرد على هذا الفكر: حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة: أبحاث في العقيدة ومنهج الدعوة إلى الله، «كتاب الدعوة١»، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، (د.ت.) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظريات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، الكويت: دار القلم، (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م)، ص١٨٦-٢١٣، حيث يعارض رأي سيد قطب في إطلاق مسمى الجاهلية على المجتمع المسلم اليوم، بالإضافة إلى تفنيد رأيه في عدم التعرض بالاجتهاد الفقهي لمشكلات المجتمع الجاهلي المعاصر لاختلاف مشاكله عن مشاكل المجتمع المسلم المزمع إنشاؤه. وانظر أيضًا: سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، الكويت: دار البحوث العلمية، ط٣: (١٩٨٥م)، وشبهات حول الفكر الإسلامي، المنصورة: دار الوفاء، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، حيث يميز بين الجاهلية والكفر، ويتحفظ على تأسيس فكرة التكفير على كتابات كل من المودودي وسيد قطب. وانظر كذلك المعركة التي أثيرت حول كتاب عبد الجواد يس، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).
انظر مقالات فهمي هويدي في الرد عليه في الأهرام ١٩٨٦/٨/٥، ١٩٨٦/٨/١٢. وفي الحقيقة فآن تأثير منهج سيد قطب على العمل الإسلامي، فكرًا وحركةً، يحتاج إلى دراسة مستفيضة خاصة أنه ما زالت تأثيراته على العمل الإسلامي دون مراعاة للظروف التي أحاطت بهذا الفكر والظرف التاريخي الذي كان تعبيرًا عنه. انظر حول الظروف الموضوعية التي أحاطت بفكر قطب وتأثيراتها عليه: طارق البشري، «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر» في د. عبد الله النفيسي وآخرون، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، الكويت، (١٤١٠هـ/١٩٨٩م) وانظر حول المنهج عند سيد قطب: د. جعفر شيخ ادريس، «قضية المنهج عند سيد قطب في (معالم في الطريق) »والتعليقات والمناقشات التي تلت ذلك البحث في ندوة: «اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر»، البحرين (٣-٦/٦/١٤٠٥هـ/ ٢٣-١٩٨٥/٢/٢٥م) الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج.
(١٧) سيد قطب، معالم في الطريق، المرجع السابق، ص١٠.

ومقوماتها[18]. والجاهلية التي اعترف بها الفكر الإسلامي الحديث لدى بعض تياراته ورموزه، من حيث إمكانية تكرارها مرة أخرى نظر إليها باعتبارها منهجًا في الحياة مناقض لمنهج الله، أو بتعبير آخر الجاهلية وفقًا له منهج في الحياة مقابل ومضاد لمنهج الإسلام وأن الجاهلية طرحت أولاً كتعبير عن واقع الانحراف في حياة المسلمين، ثم استخدمت لمواجهة المشروع العلماني للدول الوطنية بعد الاستقلال وموقف الجماهير المسلمة من هذا المشروع.

وواقع الأمر فإن حسم هذا الخلاف لا يمكن أن يتم إلا في ضوء التحديد الواضح لدلالات مفهوم الجاهلية كما جاءت في اللغة والأصول المنزلة. وهذا ينقلنا إلى النقطة التالية.

ثانيًا: الجاهلية في اللغة والأصول

الظاهر أن الجاهلية نسبة إلى «الجاهل» وهي من لفظ الجهل الذي هو ضد العلم والمعرفة، وهناك رأي يقول أنها ليست من الجهل الذي هو ضد العلم، ولكن من الجهل الذي هو السفه أي ضد الحلم وهو شدة الأنفة والخفة والغضب وما إلى ذلك من معان.

وفي الحقيقة فإنه لامنافاة بين الإثنين، فإن العرب قد أطلقت الجهل[19] على

---

(١٨) فبينما اعتبر المودودي : الجاهلية منهجًا يضاد منهج الإسلام في نظرته لمسائل الحياة الكبرى، اعتبر قطب الجاهلية منهج في الحياة يقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. ويجعل د. محمد البهي من الجاهلية مرادفاً للمادية والأنانية. انظر د. محمد البهي، من مفاهيم القرآن في العقيدة والسلوك، القاهرة: مكتبة وهبة، (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ص٢٤١-٢٤٤. القرآن في مواجهة المادية، القاهرة: مكتبة وهبة، (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

(١٩) انظر مادة جهل في لسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروزآبادي. وانظر أيضًا: الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، عبد المقصود رمضان وعبد العظيم خطاب، محاضرات في السيرة، القاهرة: مكتبة الجامعة الأزهرية، ص٥. أحمد أمين عبد الغفار، الجاهلية قديمًا وحديثًا: دراسة في ضوء القرآن والسنة والفكر الإسلامي، الكويت: شركة الشعاع للنشر (د.ت.) أحمد أمين، فجر الإسلام: بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام وفجر الدولة الأموية، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، ط١٣: (١٩٨٢م)، ص٧٨-٨٢.

عدم العلم، قال السموأل: «فليس سواء عالم وجهول»، وقال النابغة: «وليس جاهل شئ مثل من علما»، كما أطلقت الجهل على ما يقابل الحلم، قال ابن الرومي:

جهول كجهل السيف والسيف منتضى   وحلم كحلم السيف والسيف مغمد

ومن ذلك أيضًا قول الشاعر (عروة بن كلثوم في معلقته):

ألا لا يجهلن أحد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وواقع الأمر أنه إذا كانت اللغة فيما يتعلق بمادة (ج.هـ.ل) التي هي الجذر اللغوي لكلمة الجاهلية تدل على وجود معنيين مختلفين لهذه الكلمة بينهما صلات وروابط أحدهما معرفي والآخر خلقي، فإن النصوص الشرعية في القرآن والسنة قد استخدمت هذه المادة (ج.هـ.ل) في المعنيين سالفي الذكر وزادت عليهما معنى ثالثًا، بأن جعلت من الجاهلية مذهبًا وطريقة حياة تضاد وتقابل منهج الحياة في الإسلام على نحو ما سيأتي بيانه. فمن الآيات التي وردت فيها هذه المادة بمعنى عدم العلم قوله تعالى «ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ»(البقرة: ٢٧٣)[٢٠].

ومن الآيات التي وردت فيها بمعنى الطيش والسفه قوله تعالى:«إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»(النساء:١٧) [٢١].

ولكن كثيراً مما ورد في كتاب الله من صيغ هذه المادة قد ورد بمعنى

---

(٢٠) انظر أيضًا الآية: ٢٣ من سورة الأحقاف: «قال إنما العلم عند الله وأبلغكم ما أرسلت به، ولكني أراكم قومًا تجهلون». يقول ابن كثير في تفسير سورة البقرة (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) أي الجاهل بأمرهم وحالهم، يحسبهم أغنياء من التعفف. انظر مختصر ابن كثير، مرجع سابق، جـ١، ص١٤٤ وانظر أيضًا الزمخشري، مرجع سابق، جـ١، ص٣١٨. وقال ابن كثير في تفسير آية الأحقاف : «أي لا تعقلون ولا تفهمون جـ٣، ص٣٢٢ من المختصر وقال الزمخشري، مرجع سابق، جـ٤، ص٣٠٧ «ولكنكم جاهلون لا تعلمون..».

(٢١) قال الزمخشري، جـ١. ص٤٨٨ «أي يعملون السوء جاهلين سفهاء لأن ارتكاب القبح مما يدعو اليه السفه والشهوة لا مما تدعو إليه الحكمة والعقل» وانظر أيضًا: الآية ٥٤ من سورة

المذهب والطريقة، والمراد به ما يقابل الإسلام من مناهج الحياة. وهذه الآيات ليست مقصورة على الإشارة إلى النهج المقابل للإسلام في صيغته الأخيرة كما بينها الله تعالى على لسان محمد صلى الله عليه وسلم أو على القوم المقابلين للمسلمين من أتباع الرسالة المحمدية، بل وردت في كتاب الله تعالى صفة للمناهج المقابلة للإسلام وللأقوام غير المسلمين على عهد جميع الأنبياء سلام الله عليهم إلى عصر محمد صلى الله عليه وسلم.

ويلاحظ أنه في القرآن الكريم، حيث وردت هذه المادة بهذا المعنى في سياقين[22] : أحدهما يقابل بين النبوات وأتباعها وبين الجاهلين، وثانيها: وردت فيه المادة بصيغة (الجاهلية) ويتناول مواقف معينة.

وفيما يلي نستعرض بعض الآيات التي وردت في السياق الأول ويلاحظ أن هذه الآيات تناولت اعتقادات ومظاهر سلوكية وأخلاقية من المواقف الجاهلية المقابلة للإسلام:

فالجاهلية على المستوى الاعتقادي تتضمن موقفًا من الوحي بأطرافه وعناصره: المرسل (الله) والرسول والرسالة، أو بعبارة أخرى فإن الركيزة النهائية التي تميز الجاهلية هو موقفها من الغيب بأسسه ومنطلقاته.

فتصور الجاهلية والجاهلين لله سبحانه وتعالى تصور مادي مجسد تدركه الحواس، أو يرمز له بجسم مادي «. وَجَٰوَزْنَا بِبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ

الأنعام «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم، كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءًا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم» قال الزمخشري في تفسيره، مرجع سابق، جـ٢، ص٢٩: (بجهالة) أي عمله وهو جاهل. وفيه معنيان . أحدهما: أنه فاعل فعل الجهلة لأن من عمل مايؤدي إلى الضرر في العاقبة وهو عالم بذلك او ظان فهو من أهل السفه والجهل لا من أهل الحكمة والتدبير .. والثاني: أنه جاهل بما يتعلق به من المكروه والمضرة.. » وانظر أيضًا الآية ١١٩ من سورة النحل «ثم إن ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك وأصلحوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم».

(٢٢) انظر في ذلك الفصل القيم الذي كتبه محمد مهدي شمس الدين والذي يحمل عنوان الجاهلية في كتابه: بين الجاهلية والإسلام ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٣: (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص٢٣٥-٢٥٦.

يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ» (الأعراف: ١٣٨-١٣٩)[٢٣].

وامتداداً لهذا التصور المادي للألوهية يجعلون من النبوة لا تنبغي لبشر مثلهم، وأن قيمة الإنسان رهن بما يملكه من ثروة وجاه أو ما ينتسب إليه من سلالة وعشيرة « مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ ﴿٢٧﴾ / وَيَٰقَوْمِ لَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ۚ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ۚ إِنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَلَٰكِنِّىٓ أَرَىٰكُمْ »(هود: ٢٧/٢٩)[٢٤].

وهم في حوارهم مع الأنبياء يسألونهم آيات مادية ليؤمنوا بهم ويصدقونهم « وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ »(الأنعام: ١١١)[٢٥].

وطريقة الجاهلية في الحياة طريقة شهوانية، ومسلك أصحابها مسلك فاقد لأي محتوىً أخلاقي أو قيم يحتكمون إليها « .. وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿٥٤﴾ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ ۚ بَلْ

---

(٢٣) فهم يجهلون عظمة الله وجلاله وما يجب ان ينزه عنه من الشريك والمثيل. انظر مختصر تفسير ابن كثير. مرجع سابق، ج٢، ص٤٧. ووصفهم بالجهل المطلق وأكده لأنه لا جهل أعظم مما رأي منهم ولا أشنع» انظر تفسير الكشاف، مرجع سابق، ج٢، ص١٥. وانظر أيضًا: محمد مهدي شمس الدين، المرجع السابق، وخاصة ص١٣٩-١٤٠.

(٢٤) فهم «يتسافهون على المؤمنين ويدعونهم أراذل، أو يجهلون لقاء ربهم، أو تجهلون أنهم خير منكم» انظر الكشاف، مرجع سابق، جـ٢، ص: ٣٩٠ وانظر أيضًا: مختصر ابن كثير، مرجع سابق، جـ٢، ص١٨، محمد مهدي شمس الدين، المرجع السابق، ص٢٣٩.

(٢٥)«ولو أننا أجبنا سؤال هؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها فنزلنا عليهم الملائكة تخبرهم بالرسالة عن الله بتصديق الرسل كما سألوا (فقالوا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا).. (وكلمهم الموتى) أي أخبروهم بصدق ما جاءتهم به الرسل (وحشرنا عليهم كل شئ قبلا) فيخبرهم بصدق الرسل فيما جاؤوهم به (ما كانوا ليؤمنوا إلاأن يشاء الله) أي أن الهداية إليه لا إليهم بل يهدي ويضل من يشاء وهو الفعال لما يريد. انظر: مختصر ابن كثير. مرجع سابق، جـ١، ص:٦٠٩ . وآيات القرآن كثيرة تبين طلب المشركين لآيات مادية من الرسل للإيمان بهم.

أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿٥٥﴾ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَخْرِجُوٓا۟ ءَالَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ » (النمل: ٥٤-٥٦).

فهم كانوا يرتكبون الفاحشة معلنين بها، ولا يتستر بعضهم عن بعض خلاعة ومجانة وانهماكًا في المعصية، وأراد بالجهالة السفاهة والمجانة التي كانوا عليه (٢٦).

وفي آيات أخرى يبين الله منهج وحال قوم من المسلمين في مقابل خلق رجال الجاهلية « وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ... » (الفرقان: ٦٣)(٢٧).

« .... وَإِذَا سَمِعُوا۟ ٱللَّغْوَ أَعْرَضُوا۟ عَنْهُ وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِى ٱلْجَٰهِلِينَ .. »(القصص: ٥٥)(٢٨).

ويأمر رسوله صلى الله عليه وسلم بـ « خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ »(الأعراف:١٩٩) أي خذ ما عفا لك من أفعال الناس وأخلاقهم.. وتهل من غير كلفة .. ولا تطلب منهم الجهد ولا تشق عليهم حتى لا ينفروا، وأعرض عن الجاهلين أي لا تكافئ السفهاء بمثل سفهم، ولا تمارهم واحلم عليهم واغضض على ما يسوؤك منهم»(٢٩).

ويلاحظ أن الآيات التي وردت في السياق الأول كلها مكية وكانت المقابلة

---

(٢٦)انظر: تفسير الكشاف، مرجع سابق، ص:٣٧٤، وانظر أيضًا: مختصر ابن كثير، مرجع سابق، جـ٢، ص٦٧٦.وتأمل دعاء يوسف حين خُيّر بين السجن والفاحشة فاختار السجن «ربي إلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين» (يوسف: ٣٣). فالصبابة إلى النساء أي الميل إليهن والإشتياق لهم في حرام يجعل صاحبه من الجاهلين.انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص٣٥٠٧-٣٥٠٨ وانظر أيضًا تفسير الكشاف، مرجع سابق، ج٢، ص٤٦٧.

(٢٧) أي إذا سفه عليهم الجهال بالقول السئ لم يقابلوهم عليه إلا حلمًا. انظر: مختصر ابن كثير، مرجع سابق، ج٢، ص٦٣٨. وهم قد وصفوا في هذه الآيات في مقابل المسلمين المستنيرين بالإسلام انظر: محمد مهدي شمس الدين، مرجع سابق، ص٢٤١.

(٢٨) أي إذا سفه عليهم سفيه وكلمهم بما لا يليق أعرضوا عنه ولم يقابلوه بمثله من الكلام القبيح ولا يصدر عنهم إلا كلام طيب، مختصر ابن كثير، مرجع سابق، ج٣، ص٨.

(٢٩)انظر: تفسير الكشاف، مرجع سابق، ج٢، ص٨٩، وانظر: أيضًا مختصر ابن كثير، مرجع سابق، جـ٢، ص٧٦.

فيها بين المسلمين وأتباع غير الإسلام، وبين طريق الله وطريقة الضلالة، وقد جاءت الآيات التي تحتوي صيغ مادة (ج.هـ.ل) في هذا السياق لتبرز اعتقاداً معيناً أو تضيء سلوكاً خاصة ورؤية وخلقاً يتميز به الجاهلون، وجاءت في بعض الآيات وصفاً للأشخاص، فهي تدل على أن الموقف المعين موقف غير إسلامي وعلى أن أصحاب هذا الموقف لا ينطلقون فيه من قاعدة إسلامية(٣٠).

أما **السياق الثاني** فقد وردت فيه مادة (ج.هـ.ل) بصيغة الجاهلية، وهي أربع آيات كلها مدنية:

الآية الأولى في سورة آل عمران تتعلق بطائفة ممن اشتركوا في معركة أحد «..ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ ۖ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ ۗ يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ ۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا ۗ قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ۖ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ» (آل عمران: ١٥٤). وقوله تعالى في سورة المائدة في شأن الحكم بين الناس: «وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴿٤٩﴾ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (المائدة: ٤٩-٥٠).

وقوله تعالى في سورة الأحزاب في شأن نساء النبي صلى الله عليه وسلم: «وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (الأحزاب: ٣٣).

والآية الرابعة والأخيرة هي قوله تعالى في سورة الفتح في شأن صلح الحديبية: «هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ

---

(٣٠) انظر: محمد مهدي شمس الدين، مرجع سابق، ص٢٤٢

وَلَوۡلَا رِجَالٌ مُّؤۡمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤۡمِنَٰتٌ لَّمۡ تَعۡلَمُوهُمۡ أَن تَطَـُٔوهُمۡ فَتُصِيبَكُم مِّنۡهُم مَّعَرَّةُۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٍۖ لِّيُدۡخِلَ ٱللَّهُ فِي رَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ لَوۡ تَزَيَّلُواْ لَعَذَّبۡنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٢٥﴾ إِذۡ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَأَلۡزَمَهُمۡ كَلِمَةَ ٱلتَّقۡوَىٰ وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهۡلَهَاۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمًا» (الفتح: ٢٥-٢٦).

ويلاحظ أن الاستعمال في الآيات الأربع جرى على هذا النحو (ظن الجاهلية - حكم الجاهلية - تبرج الجاهلية - حمية الجاهلية) فكأن ثمة ظنًا بالله مختصًا بالملة الجاهلية، وكذلك يوجد حكم مختص بالجاهلية ، وتبرج مختص بالجاهلية وحمية مختصة بالجاهلية[٣١].

فالجاهلية في هذه المواطن الأربعة لم تكن صفة للأشياء وإنما جاءت مرجعًا تقاس عليه الأشياء، فثمة ظن بالله معين له آثار سلوكية معينة مختص بالجاهلية يتباين مباينة كاملة عن ظن آخر له آثار سلوكية أخرى مختص بما يقابل الجاهلية وينفيها وهو الإسلام، وهكذا الحال في سائر الأشياء إذا نسبتها إلى الجاهلية كان له معنى وآثار سلوكية تختلف عن معناها وآثارها السلوكية إذا نسبتها إلى الإسلام: تبرج الجاهلية، وحكمها، وحميتها، فالجاهلية طريقة ومنهاج في الحياة يقضي على ملتزمه بألوان معينة من السلوك والمواقف والعواطف والعلاقات الإنسانية، فهي منبع لذلك كله وقاعدة تنطلق منها[٣٢].

ولم ترد «الجاهلية» في هذه الآيات منسوبة إلى قوم بعينهم ، وإنما وردت مجردة عن النسبة، لأنها منسوب إليها وليست منسوبة إلى شئ، إنها النظام من حيث هو طريقة حياة[٣٣].

وقد جرت أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا النحو في

---

(٣١) قال الزمخشري في كشافه، مرجع سابق، ص١٢٨ في تفسير «ظن الجاهلية»: يظنون بالله غير ظن الحق الذي يجب أن يظن به، و (ظن الجاهلية) كقولك حاتم الجود ورجل صدق، يريد الظن المختص بالملة الجاهلية أي لا يظن مثل ذلك إلا الظن أهل الشرك الجاهلون بالله، وكذلك الشأن في حكم الجاهلية أي الحكم المختص بالجاهلية، وتبرج الجاهلية، وحمية الجاهلية».

(٣٢) محمد مهدي شمس الدين، مرجع سابق، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٣٣) المرجع السابق.

استعمالها لصيغة الجاهلية فقد استعملت بأحد معنيين:

الأول: باعتبارها «فترة تاريخية» سبقت مجئ الإسلام، فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم «تجدون الناس معادن، خيارهم في الجاهلية، خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»[٣٤] ، ومن ذلك قوله أيضًا عن حكيم بن حزام، رضي الله عنه، قال: «قلت يا رسول الله أرأيت أشياء كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقة ومن صله رحم، فهل لي فيها من أجر؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم «**اسلمت على ما سلف لك من خير**»[٣٥] . ومن ذلك أيضًا أن عمراً سأل النبي صلى الله عليه وسلّم «كنت قد نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام، قال: «**أوف بنذرك**»[٣٦] . وعن عائشة قالت: قلت يا رسول الله: إن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم، ويطعم المسكين فهل ذلك نافعه، قال : **لا ينفعه إن لم يقل يومًا رب إغفر لي خطيئتي يوم الدين**»[٣٧] ، والأحاديث في هذا الباب كثيرة[٣٨].

وقد اختلف المفسرون وشراح الأحاديث في الفترة الزمنية التي يطلق عليها وصف الجاهلية والتي أطلق عليها القرآن في آية سورة الأحزاب «الجاهلية الأولى»[٣٩]. فمن قائل أنها بين آدم ونوح أو بين نوح وابراهيم أو بين عيسى

---

(٣٤) رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب المناقب، حديث رقم ٣٤٩٣.

(٣٥) رواه البخاري: حديث رقم ١٤٣٦ كتاب الزكاة باب «من تصدق في الشرك ثم أسلم».

(٣٦) الحديث متفق عليه، وهذه الرواية عن ابن عمر رضي الله عنهما حديث رقم ٢٠٣٢ في البخاري باب الإعتكاف ليلاً. ويقول ابن حجر العسقلاني في الفتح (فتح الباري)، ج٤، ص٢٧٤: إن في هذا الحديث رداً على زعم أن المراد بالجاهلية ما قبل فتح مكة وأنه إنما نذر في الإسلام ، وأصرح من ذلك ما أخرجه الدار قطني عن طريق سعيد بن بشر عن عبيد الله بلفظه «نذر عمراً يعتكف في الشرك».

(٣٧) رواه مسلم في كتاب الإيمان. «والجاهلية ما كان قبل النبوة، سموا بذلك لكثرة جهالاتهم» انظر النووي في شرحه لصحيح مسلم، مرجع سابق، ج٣، ص٨٧.

(٣٨) انظر على سبيل المثال، فتح الباري، مرجع سابق، الأحاديث رقم ٣٨٣١ إلى ٣٨٤٤ «باب أيام الجاهلية». وروى مسلم عن عبدالله بن مسعود قال: قال أناس لرسول الله صلى الله عليه وسلّم يا رسول الله أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال: من أحسن منكم في الإسلام فلا يؤاخذ بها ومن أساء أخذ بعمله في الجاهلية والإسلام».

(٣٩)انظر عرضًا لهذه الأقوال في ابن جرير الطبري، مرجع سابق، ج٢٢، ص٤-٥ وتفسير

وموسى أو بين محمد وعيسى واختار ابن جرير الطبري أنها ما بين آدم وعيسى. كما اختلفوا في تحديد «ضابط آخرها» هل هو بعثة النبي أم فتح مكة[٤٠]. والباحث يرى أن الجاهلية (كنظام) قد انتهت من جزيرة العرب بفتح مكة [٤١] وكزمان مطلقًا قد انتهت بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلّم فإنه لا تزال طائفة من أمته ظاهرين على الحق إلى قيام الساعة[٤٢].

أما المعنى الثاني الذي استعملته السنة للفظ (الجاهلية) فقد كان لوصف الحال التي يكون عليها فرد أو جماعة من اتصاف بقيم الجاهلية، وسلوكياتها، وأخلاقها، فمن ذلك ما يروى عن عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: **ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية**»[٤٣]. ومن ذلك أيضًا ما يروى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**من كره من أميره شيئًا فليصبر، فإنه من خرج عن السلطان شبراً مات ميتة جاهلية**»[٤٤]. ومن ذلك أيضًا قول الرسول صلى الله عليه وسلّم لأبي ذر: «**إنك إمرؤ فيك جاهلية**»[٤٥] أي فيك خصلة من خصال الجاهلية أو خلقًا من أخلاقها»[٤٦]. وعن ابن عباس أن النبي صلى ا لله عليه وسلّم قال: «**أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام**

الألوسي، ج٢٢، ص٩٨.

(٤٠) انظر في ذلك ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، مرجع سابق، ج٧، ص١٤٩.

(٤١) انظر تأييداً لهذا الرأي في المرجع السابق حيث يرد على جزم الإمام النووي في عدة مواضع من شرح مسلم أن المقصود بها حيث أتي ما قبل البعثة ويؤيد قوله ذلك بأقوال منها أن مسلمًا في مقدمة صحيحه قال: ان «أبا عثمان وأبارافع أدركا الجاهلية» وقول أبي رجاء العطاردي «رأيت في الجاهلية قردة زنت» وقول ابن عباس «سمعت أبي يقول في الجاهلية: أسقنا كأساً دهاقاً» وابن عباس إنما ولد بعد البعثة.

(٤٢) انظر في ذلك: محمود شكري الألوسي، **نهاية الأرب**، مرجع سابق، ج١، ص١٧.

(٤٣) متفق عليه. وانظر ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلّم عندما هموا أن يقتتلوا «أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم» أخرجه البخاري: باب ما ينهي عن دعوى الجاهلية.

(٤٤) متفق عليه، وهذه الرواية للبخاري في كتاب الفتنة، أما رواية مسلم فهي في كتاب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن «من خرج عن الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية...».

(٤٥) متفق عليه.

(٤٦) انظر فتح الباري، حـ١، ص٨٥، والنووي في شرحه لمسلم، مرجع سابق، ج١١، ص١٣٢

سُنّة الجاهلية ، ومطلب دم امرئ بغير حق»[٤٧].

ويلاحظ أن السنة في هذا المعنى قد نسجت على منوال القرآن في النسبة إلى الجاهلية ، فقد جرى الاستعمال في الحديث على هذا النحو: دعوى الجاهلية ـ سُنّة الجاهلية ـ الميتة الجاهلية.. إلخ، فهي في هذه المواضع جميعًا تدل على أن هناك دعوى مختصة بالجاهلية، وسنة مختصة بها تعم جميع ما كان أهل الجاهلية يعتمدونه في سلوكهم أو يعتقدونه، وميتة مختصة بالجاهلية، فهي جميعًا اسم جنس يعم جميع ما يقابل ما جاء الإسلام به[٤٨] من رابطة إيمانية تقتضي ملازمة الجماعة وعدم مفارقتها بالإضافة إلى أخلاقه وسلوكياته .

ومؤدى ما سبق: فإن الجاهلية وإن جاءت في النصوص الشرعية بمعنى الفترة التاريخية المحددة إلا أن هذا لا ينفي أنها يمكن أن تكون «حالة موضوعية»، أي وصفًا يمكن أن يلحق بأي فترة زمنية خلت من منهج الله. فاستعراض وجهتي النظر السابقتين (الجاهلية فترة تاريخية أم حالة موضوعية) في ضوء آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلّم ينتهي بنا إلى القول بأن مفهوم الجاهلية، كما جاء في النصوص ، لا يعدُ في حقيقته أن يكون (ظاهرة اجتماعية إنسانية) قبل أن يكون وقتًا زمنيًا خاصًا معينًا يمكن أن يتخذ صوراً وتعابير شتّى. فالجاهلية بهذا المعنى جوهر، فكرة، مضمون، تجريد له صور وقوالب شتى، وهي بهذا المعنى لا تحد من حيث نطاق إنطباقها وتوافر مقوماتها بزمان أو مكان أو إنسان، على معنى أنها كما وجدت قبل الإسلام يمكن أن توجد بعده، وكما ظهرت وتأصلت في جزيرة العرب قبل البعثة فإنها تتعداها إلى سواها، فضلاً عن أنها تصلح وصفا للإنسان بغض النظر عن نطاقه الاجتماعي ومستوى تحضره[٤٩].

«الجاهلية إذن ليست عهداً ولا أشخاصًا معينين وجدوا في زمن معين، وإنما

---

(٤٧) رواه البخاري باب من طلب دم امرئ بغير حق.

(٤٨) انظر ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، جـ١١، ص٢١١.

(٤٩) والباحث إذ يتفق مع الرأي القائل بأن الجاهلية «حالة موضوعية» وليست فترة زمنية، إلا أنه يتحفظ بشأن مستويات الجاهلية في هذه الرسالة.

هي صفات وخصائص ومقومات وظواهر وسلوك، فردية أو اجتماعية وإن حملها أشخاص معينون أو جيل من الأجيال في زمن من الأزمان».[٥٠]

ثالثًا: مستويات الجاهلية

سبق أو أوضح الباحث أن المقصود بمستويات المفهوم ثلاثة أشياء:[٥١]

(١) المستويات داخل المفهوم ذاته وهذا ينصرف إلى مضمون ومكونات المفهوم.

(٢) الجهات المخاطبة بالمفهوم والمطالبة بتطبيقه أو الامتناع عن نواهيه، فالمفاهيم الإسلامية تتميز بصفة عامة بأنها «مفاهيم عملية تطبيقية» ، بمعنى أنها ترتب التزامات حيال المخاطبين بها توجب عليهم الإتيان بها أو الامتناع عنها.

(٣) وإذا كانت المفاهيم الإسلامية ترتب التزامات حيال المخاطبين بها فإن هذا يقتضي التعرف على الحكم الذي يأخذه المقصر أو الممتنع عن إتيانها فإذا كانت الجاهلية «حالة موضوعية» كما سبق القول؛ إلا إنه يجب التمييز بين عناصر ثلاثة تتكون منها هذه الحالة الموضوعية:

العنصر الأول يتعلق بمستوى العقيدة وهي بمثابة التصور الكلي العام والشامل الذي يصدر عنه السلوك والممارسة. أما **العنصرالثاني** فينصرف إلى المقومات وهي تصورات جزئية أو مواقف نظرية لها آثارها السلوكية، أو بتعبير آخر فهي بمثابة الأعمدة التي يقام عليها البنيان، بنيان المفهوم، ولكنها لا تغني عن الأساس العقيدي شيئًا لأنها في النهاية تفريعات عليها. **العنصر الثالث:** مستوى الممارسة أو السلوك الظاهري، وهي بمثابة مؤشرات تنبثق من العقيدة ومقوماتها وتدل عليها وتتأسس على المقومات والمواقف النظرية.

وغالبًا ما يكون هناك اتساق: اتساق داخل العقيدة فيما بين أجزائها وبين مقوماتها، واتساق بين العناصر الثلاثة، ولكن في أحيان أخرى، يصبح هناك عدم اتساق بين العناصر الثلاثة « يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ»(الصف:٢).

---

(٥٠) انظر حول هذه الحقيقة: د. محمد البهي، القرآن في مواجهة المادية، مرجع سابق، ص٤٥.

(٥١) انظر مستويات الحاكمية فيما قبله.

وفيما يخص الجاهلية فإنه يمكن التمييز بين مستويين يتوزعان العناصر الثلاثة السابقة، ويخصان حالة، المقترف لأحد عناصرها أو لعناصرها كلها(٥٢).

(أ) جاهلية الفسوق والعصيان

فهناك أولاً جاهلية الفسق والعصيان، ويطلق عليها البعض «جاهلية الأعمال»(٥٣)، وهي تلك التي لا يخرج صاحبها من الملة، فقد عنون البخاري بابًا في كتاب الإيمان بـ «باب المعاصي من أمر الجاهلية، ولايكفر صاحبها بارتكابها إلاّ بالشرك لقول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر إنك إمرؤ فيك جاهلية، وقوله تعالى: « إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ »(النساء: ٤٨) (٥٤).

(ب) جاهلية الاعتقاد

اما المستوى الثاني فهو الذي تتعلق فيه الجاهلية وتختص بالكفر، ويطلق عليه البهنساوي «جاهلية الاعتقاد» وهي تلك التي يخرج بها صاحبها عن

---

(٥٢) نجد جذوراً لهذه التفرقة عند الزمخشري في تفسيره الكشاف وإن لم يكن بهذا الوضوح حيث يقول في تفسير آية الأحزاب (٣٣): ويجوز أن تكون الجاهلية الأولى جاهلية الكفر قبل الإسلام، والجاهلية الأخرى جاهلية الفسوق والعصيان في الإسلام «الزمخشري»، مرجع سابق، جـ٣، ص٧، ٥ ونجدها أيضًا عند ابن القيم في كتاب الصلاة عند حديثه عن الكفر والإيمان حيث يقول: «فالكفر كفران، والظلم ظلمان، والفسق فسقان، وكذا الجهل جهلان: جهل كفر كما في قوله تعالى:«خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين»(الأعراف: ١٩٩) وجهل غير كفر كقوله تعالى:«إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب»(النساء:١٧) ويقول في موطن آخر: «فانظر كيف انقسم الشرك والكفر والفسوق والظلم والجهل إلى ماهو كفر ينقل عن الملة؟ وإلى ما لا ينقل عنها..». نقلاً عن محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الولاء والبراء في الإسلام: من مفاهيم عقيدة السلف، الرياض : دار طيبة، ص٦١-٦٢.

(٥٣) سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، مرجع سابق، ص٧١-٧٦. وانظر شبهات حول الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

(٥٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، مرجع سابق، جـ١، ص٨٥.

الملة، لأنه لا يصدر عن مجرد سلوك وإنما عن عقيدة تستحل ذلك السلوك.

التفرقة بين نوعي الجاهلية (جاهلية السلوك وجاهلية الاعتقاد) تسمح بالقول أن الفرد المسلم أو الأمة المسلمة (المجتمع) والنظام الإسلامي (سياسي أو اقتصادي أو قانوني ...) قد تكون في أي منهم خصلة من خصال الجاهلية ومع ذلك فلا ينتفي عن - أي منهم - مسمى الإيمان، ويكون الحكم في هذه الحالة متعلقًا بالدرجة لا بالطبيعة(٥٥).

فالفرد المسلم يمكن أن يرتكب عملاً من أعمال الجاهلية «يا أبا ذر إنك إمرؤ فيك جاهلية» وهو بذلك يكون قد خرج على أحكام الدين، باعتبار الجاهلية كل خروج على أحكام الدين، أما تحديد ما إذا كان هذا الخروج قد بلغ الردة عن الإسلام أم لا فيرجع فيه لأحكام الشريعة التي تحدد الفرق بين المعصية التي يعتبر مرتكبها مرتداً وبين تلك التي لا تعتبر كذلك(٥٦).

ويصير الجوهر الذي يمنحه الناس الولاء والانتماء هل هو التوحيد أم الشرك؟ ولأي الغلبة.. قيم التوحيد أم قيم الشرك، يصير هذا الجوهر هو معيار التفرقة والتمييز بين الجاهلية بالنسبة للأمة أو المجتمع(٥٧).

وتصبح الفلسفة والمقومات أو القيم الحاكمة التي تُبنى عليها النظم المختلفة هي التي تميز تلك النظم التي تتصف بجاهلية الاعتقاد من تلك التي تتصف بجاهلية السلوك(٥٨).

---

(٥٥) فمن أعظم أصول أهل السنة والجماعة أن الرجل قد يجتمع فيه كفر وإيمان، وشرك وتوحيد ونفاق وإيمان، (وأضيف وجاهلية وإسلام)، انظر رسالة الصلاة لابن القيم في: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، مرجع سابق، ص٦٣-٦٤. ويقول ابن حجر في تعليقه على حديث أبي ذر «واما قصة أبي ذر فإنما ذكرت ليستدل بها على ان من بقيت فيه خصلة من خصال الجاهلية سوى الشرك لا يخرج عن الإيمان بها سواء كانت من الصغائر أم من الكبائر». ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، مرجع سابق، جـ١، ص٨٥ ويكون الوصف الذي يلحق المسلم في هذه الحالة متعلقًا بالدرجة ما لم يخرج عن الإسلام، بينما يكون الوصف الذي يلحق غير المسلم متعلقًا بالطبيعة أو بتعبير الألوسي فإن الأولى جاهلية مقيدة والثانية جاهلية مطلقة.

(٥٦) حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة، مرجع سابق. ص١٨١.

(٥٧) د. محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٦-٩١.

(٥٨) وانظر أيضًا مقتضيات إعلان الالتزام العقيدي ص٣٩ ما قبله.

إن هذه التفرقة والتمييز بين الممارسة والسلوك وبين العقيدة التي يصدر عنها هذا السلوك وتلك الممارسات يعد معياراً مهما في التفرقة بين نوعي الجاهلية، ومن ثم فقد نجد في أحيان كثيرة سلوكًا للأفراد وممارسات مجتمعية وسياسات للنظم تخرج عن أحكام الدين، ولكن أصحابها في ذلك لا يخرجون عن الملة إلا إذا صدروا في سلوكهم وممارساتهم وسياساتهم تلك عن عقيدة تناقض عقيدة الإسلام ومقتضياتها.

كما تصير التفرقة بين الفرد والمجتمع والنظم عند إطلاق الأحكام أو تحديد الأوصاف أمراً بالغ الأهمية بهذا الصدد فالحكم أو الصفة التي تلحق بالمجتمع أو النظام ليست بالضرورة يجب أن تلحق بالفرد، كما أن اتصاف بعض النظم أو كلها بوصف يغلب عليها ليس معناه بالضرورة أن هذا الوصف يلحق بالمجتمع وأفراده.

وهذا لا ينافي بالضرورة التأثير المتبادل الذي يحدث بين الأطراف الثلاثة (الفرد والمجتمع والنظام) باعتبار أن عدم الاتساق بينها سيترك أثره - ولا شك - عليها جميعًا، كما وأن التغيّر في أحدها له آثاره على الآخرين. فالاستعمار الغربي في هجمته الشرسة على العالم الإسلامي في القرن الماضي قد بدأ بتغيير النظم التي يحتكم إليها الفرد المسلم في حياته اليومية مما كان له آثاره الخطيرة على سلوكياته وممارساته بل وتصوراته بما ترك أثره على المجتمع ككل.

كما تصير التفرقة بين النخب والجماهير أمراً بالغ الأهمية في واقعنا العربي والإسلامي لما نلحظه من خلف بيّن بين بعض هذه النخب والجماهير في موقفها من الإسلام. فبعض النخب المثقفة وكثير من النخب الحاكمة في بلادنا تخلو من الوعي الإسلامي والتفهم الصحيح للدين، بل وينظرون إلى تقاليد المسلمين وشعائرهم وشريعتهم نظرة الازدراء والاستحقار، ويعتقدون أنهم إذا اتبعوا الحياة الإسلامية وتمسكوا بأهداب الدين والقيم والآداب الإسلامية فإنهم يحرمون ويفقدون التقدم والنهضة.

أما الجماهير المسلمة فلم يستطع أحدٌ محو آثار الإسلام وتعاليمه وشريعته من

كيانها، فهي لا تزال تنظر إلى الإسلام وقيمه وشريعته ونظمه نظرة الإجلال والتقديس، وتشعر بسموها وجلالها، فكل مسلم من عامة المسلمين يكون في ذهنه تصور إجمالي عن الإسلام ونظمه ومؤسساته ومقتضياته، كما وأن قلبه يمتلئ بحبه مما يكون سهلاً معه استثارة هذا الوجدان عند أي تحد يواجه الجماعة المسلمة(٥٩).

وأخيراً وليس آخراً، فإن مهمة الباحث الجاد تصير أكثر صعوبةً وتعقيداً عند محاولته رصد وتحليل وتقويم الواقع المعقد الذي يتعامل معه، وتصبح مهمته العسيرة هي ضرورة التمييز بين مستويَيْ الجاهلية بالنسبة للفرد والأمة والنظم، ويصير مقصده الأساسي وهدفه النهائي من وراء ذلك كله هو محاولة التمييز بين خصال الجاهلية وصفاتها وبين الإسلام في واقع الأفراد والمجتمعات والنظم، حتى نصبح قادرين علي ممارسة الهدم، هدم الجاهلية وخصالها واستكمال خصال الإسلام أو شعب الإيمان وليس البناء من الصفر كما يطرح البعض(٦٠)، والأصل في ذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: **«لا يلبث الجور بعدي إلا قليلاً حتى يطلع فكلما طلع من الجور شئ ذهب من العدل مثله، حتى يولد في الجور**

---

(٥٩) حول هذه النقطة انظر: أبو الأعلى المودودي، الإسلام اليوم، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ص٤٧-٥٦.

(٦٠) كيف تعامل الإسلام مع الجاهلية قضية تحتاج إلى بحث وافٍ ينهض ببيان ملامح هذا التعامل .والباحث يمكن أن يرصد بعض العلامات المميزة في ذلك، فالإسلام لم يحدث قطيعة كاملة بينه وبين أوضاع الجاهلية، بل مارس نوعًا من الهدم (التحريم) من جهة ونوعًا من الاستكمال من جهة أخرى، أي الإبقاء على بعض الأوضاع السابقة وإقرارها . فالإسلام إذا كان يهدم او يجب ماقبله، فإنما يكون ذلك فيما يتعلق بالمعاصي والآثام التي ارتكبها الفرد قبل أن يسلم، ولكن في نفس الوقت إن كان محسنًا في جاهليته فإنه «يسلم على ما سلف له من خير» (حديث حكيم بن حزام). بل وأقر الإسلام وأبقى على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي يؤدي تغييرها إلي انهيارات شديدة في بنية المجتمع القائم: «ولا تنكحوا من النساء إلا ما قد سلف» (النساء:٤) وقسمه الأموال في الجاهلية نافذة **«أيما دار أو أرض أدركها الإسلام ولم تقسم فهي على قسم الجاهلية، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلام ولم تقسم فهي علي قسم الإسلام»** (الموطأ: كتاب الأقضية: باب القضاء في قسم الأموال). بل إن الرسول واصحابه قد استفادوا من بعض قيم وتقاليد المجتمع الجاهلي في حماية الدعوة أو ذواتهم مثل الجوار والعصبية القبلية التي ترتبت عليها وجوب حماية الأهل والعشيرة لأفرادها.

كما أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم لبعض قيم الجاهلية مضمونًا جديداً مخالفًا لما كان سائداً

من لا يعرف غيره، ثم يأتي الله تبارك وتعالى بالعدل، فكلما جاء من العدل شيء ذهب من الجور مثله، حتى يولد في العدل ما لا يعرف غيره»[٦١]

رابعًا: مقومات الجاهلية

يقصد بالمقومات في هذا السياق تلك السمات الأساسية التي إن توفرت في فرد أو مجتمع أو نظام يمكن أن نطلق عليه وصف الجاهلية مع ضرورة مراعاة التمييز بين مستوياتها: جاهلية الأعمال وجاهلية الاعتقاد.

بتعبير آخر فإن كل واحد من هذه المقومات له آثاره السلوكية بالنسبة للفرد والمجتمع والنظم فهي بمثابة تصورات نظرية لها آثارها السلوكية، أو بعبارة أخرى فهذه المقومات بمثابة منبع وقاعدة تنطلق منها كثير من التصرفات والممارسات.

ويلاحظ في هذا الإطار أن الآيات الأربع التي ورد فيها لفظة «الجاهلية» وأحاديث الرسول التي استعملت هذه اللفظة لم تأت منسوبة إلى قوم بعينهم، وإنما وردت مطلقة مجردة من النسبة، فهي منسوب إليها وليست منسوبة إلى

في الجاهلية (انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا، قالوا يا رسول الله ننصره مظلومًا، فكيف ننصره ظالمًا، قال: تأخذ على يديه). بل إن الباحث يزعم أن الإسلام وإن جاء بتصورات جديدة لله والإنسان والكون والحياة مخالفة لتصورات الجاهلية إلا أنه قد اعتمد مبدأ التصحيح المستمر لهذه التصوات، فقد صحح تصورهم للإله مطالبًا إياهم بعدم إشراك أحد معه من خلقه، وجعل ذاته سبحانه منزهة عن الشبيه والمثل (ليس كمثله شئ)، كما طالبهم بالتوجه إليه وحمده بالعبادة.
أما الشعائر التعبدية وإن جاء فيها الإسلام بشعائر جديدة لم تكن معروفة لهم، إلا أنه قد صحح ما كان باقيًا عندهم منها وجعل وجهتها مختلفة (إن الصفا والمروة من شعائر الله...) وهيئتها مختلفة (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله..). كما أبقى الإسلام على مستوى الشرائع بعضًا من أحكام الجاهلية (الدية والقصاص).
أما القيم الأخلاقية وإن أسسها الإسلام على الإيمان إلا أنه أبقى بعض صورها واستفاد من بعض قيمها وأسس عليها ممارسات وأحكامًا جديدة (مثل إحداد المرأة على زوجها) (فلما بعث محمد صلى الله على وسلم بالحق هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم) من حديث عائشة عن النكاح. وربما يرجع هذا التعامل في كثير من جوانبه إلى بقايا دين إبراهيم في مشركي العرب، كما أن هذه الأحكام تتفق والفطرة السليمة.
(٦١) الحديث رواه أحمد في مسنده.

شئ، وكأنها بمثابة مرجع تقاس عليه الأشياء، وهي بذلك تتسم بقدر من الإطلاق يمكن التعميم من خلاله.

في هذا الإطار يمكن الحديث عن المقومات الأربعة التالية:

١- تصور الجاهلية لله وعلاقته بالإنسان والكون والأحداث

تصور الجاهلية للألوهية ذو طبيعة خاصة:

أ ـ فهي تعترف بوجوده على مستوى القول «يظنون بالله» ولكنها تجعل بعض الأمر ـ الأمر الكوني أو الأمر التشريعي ـ لها «.. لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا ..» (آل عمران: ١٥٤)، كأنهم بقولهم وفعلهم قادرون على أن يمنعوا عن أنفسهم القتل دون مراعاة لأمر الله في تحديد الآجال «.. قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ..»(آل عمران: ١٥٤).

وبعض الجاهليات تجعل من تصورها للإله مجسداً في جسم مادي تدركه حواسهم، كما تصور بنو إسرائيل الإله بعد خروجهم من مصر «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ » (الأعراف: ١٣٨)[٦٢].

ب ـ وبعض الأمر الذي جعلته الجاهلية لله يتحقق في ظنها عبر الخوارق والمعجزات لا وفق السنن المطردة والنواميس المعلومة والنظام الذي ربط الله فيه الأسباب بالمسببات، مما يفتح الباب لتوهم تأثير مستقل لقوم أو طائفة عن إرادة الله في أي شئ من الأشياء[٦٣]. ومن هنا كان تقرير القرآن في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي نفس السورة «ليس لك من الأمر شئ».

العنصر الثاني في حقيقته ما هو إلا إمتداد للعنصر الأول من جهة أن توهم

---

(٦٢) تم استخلاص هذا المقوم من الآية ١٥٤ من سورة آل عمران، وقد اختلف المفسرون في الطائفة الذين أهمتهم أنفسهم، فجمهور المفسرين على أنهم المنافقون، انظر: **تفسير الطبري**، مرجع سابق، جـ٣، ص١٤١، الزمخشري، مرجع سابق، جـ١، ص١٢٨. ولكن صاحبي تفسير المنار وصاحب **الظلال** يرون أنهم ضعاف الإيمان، انظر **تفسير المنار**، مرجع سابق، جـ٤، ص١٥٤ـ١٥٥ و**الظلال**، جـ١، ص٤٩٥.

(٦٣) راجع سورة الأعراف الآيات ١٣٨ـ١٣٩.

تأثير مستقل لفرد أو طائفة عن إرادة الله تعالى في الأحداث يفتح الباب لأن يكون بعض الأمر لله وبعضه الآخر لصاحب التأثير المستقل. وهذا التصور لطبيعة الألوهية يفتح الباب واسعًا لأن يكون للإنسان مطلق الأمر باعتبار أن بعض الأمر الذي اعترفت به الجاهلية لله يتحدد وفقًا لما يظنه الإنسان ويحدده ويدركه بعقله هو.

جـ ـ وأخيراً وليس آخراً، فإن المرء يقف أمام وصف الله لهذه الطائفة بأنهم «أهمتهم أنفسهم» فأصبحت محور تفكيرهم وتقديرهم، ومحور اهتمامهم وانشغالهم، ويعجب المرء كيف أن «الجاهلية» تجعل من ذات الفرد محور تفكيره، واهتمامه، وسلامته الشخصية والبدنية هي هدفه الأساسي مما يصبح معه الفرد شخصًا أنانيًا متطلعًا إلى مزيد من الإشباع المادي مع تعظيم لذاته ومنفعته مع تجنب أي أذى أو ضرر يلحقه حتى ولو كان في سبيل الله، ويرتبط سلوكه وتصرفاته بذلك، ومن ثم تصبح ذاته وما يرتبط بها من نفع أو ضرر محور الكون كله.

٢ ـ وضعية التشريع (٦٤)

يقصد بوضعية التشريع على وجه العموم عدم الاحتكام مطلقًا إلى منهج الله في إدارة شؤون الحياة، أو بتعبير آخر فإن وضعية التشريع تعني بشريته أي بشرية المصدر في مقابل ألوهية المصدر من حيث الاستمداد منه وحده. فالقانون قد يكون على شكل عادات وتقاليد وأعراف يخضع لها الجميع، وقد يكون على شكل أمر ونهي يصدره شخص مطاع كرئيس قبيلة أو ملك، وقد يكون على شكل قواعد وأوامر تصدرها هيئة خولها المجتمع حق إصدار القوانين، وهذا القانون بمختلف أشكاله إن لم يستند ويتأسس على الوحي السماوي ويقتصر مصدره على البشر، فهو قانون وضعي، وهناك قوانين لا يكون مصدرها البشر بل خالق البشر، فهي تستند وتتأسس على تعاليمه ووحيه السماوي وإن قام

---

(٦٤) تم استخلاص هذا المقوم من الآيات ٤٨ـ٥٠ من سورة المائدة

البشر بصكها أو تقنينها، فهذه قوانين غير وضعية.

بتعبير آخر فإن إسناد مهمة التشريع للبشر حسبما يشير إليه مفهوم «الجاهلية» ينطوي علي الخصائص والسمات التي في مقدمتها:

أ ـ يتأسس على عقول البشر وأهوائهم ومصالحهم الذاتية منحيًا وغير مستند إلى ما أنزل الله «وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ...» (المائدة: ٤٩).

ب ـ ومن ثم فإنه ينتفي عنه العدل المطلق كما هو في منهاج الله لأن البشر يشرعون وفقًا للمصالح التي تدركها عقولهم والحاجات والمصالح التي يهدفون لتحقيقها في وقتهم «.. وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ..» (المائدة: ٤٨).

جـ ـ وينتج عن ذلك كله تنويع في المركز القانوني بالنسبة للناس حسب طبقاتهم في الغنى والفقر، أو حسب مركزهم في المجتمع من حيث كونهم في قمة الهرم الاجتماعي أو في قاعدته[٦٥]، فالقانون في نهاية الأمر سيكون محصلة صراع القوى والطبقات والأشخاص أصحاب النفوذ والمكانة، وسيأتي في نهاية الأمر تعبيراً عن المصالح الضيقة لهذه الأطراف وعلى حساب الأطراف الضعيفة التي لا تملك مثل ذلك التأثير، فالقانون الوضعي في النهاية لا تحكمه ضوابط أو قواعد من خارج الجماعة تحول بينه وبين الاستبداد.

ولكن يظل الأخطر من ذلك كله ان التشريع الجاهلي سيؤدي بحكم طبيعته البشرية إلى تنويع فيالمركز القانوني بين الأمم والمجتمعات والدول باعتبار القانون الدولي تعبيراً عن إرادة الطرف الأقوى سواء في تكوين القاعدة القانونية أو تنفيذها، وبتعبير آخر فالقانون الوطني والدولي سيكون في نهاية الأمر محققًا لمصالح الأطراف أو الطرف الذي يملك القدرة أو القوة على صياغته وتنفيذه.

---

(٦٥) انظر مهدي شمس الدين، مرجع سابق، ص٢٤٩.

٣- الجامع السياسي بين حمية الجاهلية ودعواها (٦٦)

لكل جماعة أو أمة رابطة أو علاقة وجامع يجمعهم، ولكل أمة عروة وقد ذهب الباحثون والمفكرون يضعون أسس الروابط والعرى كما يتصورون من أرض إلى تاريخ إلى لغة إلى مصالح إلي قوم أو عشيرة إلى عقيدة.

الجاهلية في هذا الإطار أمة تتأسس على الحمية لا على الولاء لعقيدة أو منهج، إنما هي الحمية:

- للأرض والتراب.
- للشعب والقوم والعشيرة (الجنس).
- للغة.
- للمصلحة.
- للباطل على حساب الحق.

الحمية إذن تنتج في النفس ولاء للفرد والقبيلة والجنس أو اللون أو التراب أو اللغة أو المصلحة وتقتل كل ولاء أسمى وأعلى (الولاء لله ورسوله والمؤمنين) مما يجعل الأنانية واتباع الهوى يحل في النفوس، فمن طبيعة البشر أنه إذا لم يسعفه الولاء الأعلى لا يضحي بنفسه ونفيسه في سبيل مبدأ من المبادئ مهما شرف وعظم، بل كل ما يصدر عنه بعد ذلك يكون مبعثه إما مصلحته الذاتية أو مصلحة قبيلته أو أسرته (٦٧) أو ما يتعصب له من لغة أو تراب أو مصلحة.

بعبارة أخرى فإذا كان الجامع السياسي يمارس نوعًا من التفريق والتجميع بين البشر، فإن الجامع السياسي الجاهلي ، في مقابل الإسلامي أو الإيماني، يتميز بأنه موصد أمام انضمام الآخرين إليه لأنه يتأسس على أشياء لا يملك الإنسان دوراً في صنعها أو إيجادها ، بما يؤدي في النهاية لنشأة «العصبية الجاهلية» للأشياء التي توحد عليها واجتمع حولها.

---

(٦٦) تم استخلاص هذا المقوم من الآية ٢٦ من سورة الفتح ومن أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي تنهى عن الدعوى الجاهلية التي كادت تظهر بين المسلمين وهو بين أظهرهم، انظر ما قبله.

(٦٧) أبو الأعلى المودودي، الإسلام اليوم، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

وأول أثر يظهر لهذه «العصبية الجاهلية» هو ازدواجية القيم في التعامل مع الآخر، فتظهر بمظهر الرأفة والعدالة في التعامل مع أهل قوميتها وبمظهر الظلم والقسوة مع المخالفين لها، أو بعبارة أخرى، فإن المبادئ الإنسانية العالمية تنصهر في قالب القومية فتظهر بمظاهر شتى وأشكال مختلفة[٦٨]، من ثم فلا سبيل إلي التوفيق بين القوميات المختلفة لأنها على الدوام متحاربة فيما بينها وتحاول كل منها أن تقضي على غيرها أو أن تتحصل على خيرها متشحة بأردية ودوافع تلتمس لها شعارات إنسانية أحيانًا.

بل إن الصراع قد ينشأ داخل القومية الواحدة لما يكون في داخلها من تعصب للولاء الأدنى دون الأعلى، ولقد لعب هذا العامل دوراً كبيراً في تناحر المسلمين في عصور تخلفهم ما أدى إلى اقتتالهم على مدى التاريخ المتأخر لهم، وكان أحد العوامل المؤثرة في ذهاب الكيان السياسي للمسلمين (الخلافة العثمانية) نتيجة لتصاعد النعرة العصبية بين العرب والترك[٦٩].

وأخيراً وليس آخراً فإن الحمية الجاهلية تنشئ في النفس عداءً للحق وأهله، فعداء اليهود ومشركي العرب للرسول صلى الله عليه وسلّم والرسالة، كان في كثير من جوانبه مبعثة التعصب لدين الآباء أو النفرة من الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلّم أو التكبر عن مجالسة أصحابه وهم الضعفاء والأراذل من قومهم[٧٠].

---

(٦٨) حول هذه النقطة انظر: أبو الأعلى المودودي، بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية، القاهرة: دار الأنصار، (د.ت.) ص١٦، سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص١٨٣-١٩٨.

(٦٩) ومن هنا كان تأكيد الإسلام على القضاء على المظاهر والسلوكيات والقيم التي يؤدي استمرارها إلى أن تطل «العصبية الجاهلية» برأسها مرة أخرى بين المسلمين: فالتقوى أساس التفاضل بين المؤمنين، والمفاخرة بالآباء والأجداد موضوعة ومفارقة الجماعة المسلمة والقتال تحت راية عمية توجب الميتة الجاهلية.

(٧٠) انظر قوله تعالى: «وقالوا لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم»(الزخرف: ٣١).

٤ ـ سيطرة قانون اللذة والمنفعة (٧١)

الجاهلية فاقدة لأي محتوى أخلاقي حقيقي، فأخلاقها تتحدد وفقًا لمعيار اللذة والمنفعة ، فالفضيلة تعد كذلك بمقدار ما تحققه من منفعة، والرذيلة تعد كذلك بمقدار مايترتب عليها من أضرار.

ويظهر ذلك في تخلي الجاهلية عن اعتبار خلق العفة في علاقة الرجل والمرأة، وجعلت من المرأة أداة للمتاع وإشباع الغريزة، فتبرج الجاهلية هو أن تكون المرأة أنثى لجميع الذكور، ومن ثم فإن «الشرعية» في العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة تسيطر عليها النزوات والرغبات الطارئة الجامحة.

وإذا سيطر هذا التصور في علاقات الرجل بالمرأة فإنه يؤدي في نهاية الأمر إلى تآكل مؤسسة الأسرة وتدهور مركزها لدى الإنسان نتيجة لعدم إرجاء الإشباع الجنسي لدى أفراد المجتمع ليتم وفق شرعة الزواج.

الجاهلية في انجرافها وراء تيار الشهوات تجعل العلاقات بين أفراد الجنس الواحد (الذكر مع الذكر والأنثى مع الأنثى) أحد سبل الاستمتاع وقضاء الشهوات « وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿٥٤﴾ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ » (النمل: ٥٤-٥٥).

وأخيراً وليس آخراً فإن الجاهلية لا تؤمن باليوم الآخر، ويفقد لديها أي اعتبار في حياتها ، وتتحول الحياة الدنيا بذلك إلى النطاق المكاني والزماني الذي يجب أن يسعى فيه الإنسان جاهداً لتحصيل سعادته أو لذته ومنفعته كاملة، فليس وراء الحياة وقت ومجال لسعادة أخرى « .. وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُم مُّلَاقُو رَبِّهِمْ وَلَٰكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ .. » (هود: ٢٩)(٧٢).

---

(٧١) انظر قوله تعالى في سورة الأحزاب، الآية ٣٣ « .. ولاتبرجن تبرج الجاهلية الأولى.. » وقوله تعالى في سورة يوسف الآية ٣٣ « ... وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين.. ».

(٧٢) وكان أحد محاور تكذيب الرسل هو قضية اليوم الآخر وما فيه من بعث ونشور وحساب وجزاء.

الخاتمة

حول الإطار التحليلي المستخلص
من تأصيل مفهوم الحاكمية

الخاتمة

تركزت هذه الدراسة على محاولة تحديد مفهوم شاع في الفكر السياسى العربى والإسلامى المعاصر وأثار الكثير من الجدل، خاصة أن بعض الجماعات السياسية الفاعلة على ساحة العمل السياسى قد تبنته على المستوى الفكرى وسعت إلى تحقيق مقتضياته ولوازمه على مستوى الواقع .

والباحث فى محاولته للتعامل مع مفهوم الحاكمية وبنائه قد رفض الأفهام والتناولات المختلفة له وسعى لتأصيله من خلال نقطة مرجعية تتجاوز هذه لأفهام وتلك التناولات ، فانطلق من دلالة لفظ الحكم فى الأصول (القرآن والسنة) بعد أن أثبت نسبة المفهوم إليهما من خلال جذره اللغوى، بالإضافة إلى دراسته من خلال تحديد موقعه فى البناء المفاهيمى الذى يستدعيه ليتساند معه، والمفاهيم التى تتناقض معه .

وبهذا المسلك المنهجى خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج التى كانت بمثابة إجابة على التساؤلات التى طرحتها إفتراضات الدراسة : -

أولاً : مفهوم الحاكمية من المفاهيم الأصوليه الشرعية التى إمتلأت بها آيات القرآن وأحاديث الرسول(صلى الله عليه وسلم)، وقد وردت فى الأصول بمعنيين : الأول **الحاكمية الكونية** وهى إرادة الله الكونية القدرية التى تتمثل فى مشيئته العامة المحيطة بجميع الكائنات، وهى تعنى القضاء الكلى الناتج عن العلم الإلهي العام المترتب على الحكمة الكونية فى الأفعال الإلهية . أما المعنى الثانى فهو **الحاكمية التشريعية** وهى تلك التى تتعلق بإرادة الله الدينية، وتتمثل هذه الإرادة فى تصور عقدى عن الله والكون والإنسان ونظرية الشريعة العامة حيث تكون العبادات جزء منها بالإضافة إلى النظرية الأخلاقية. والتزام الإنسان بالحاكمية التشريعية يحقق الانسجام بينه و بين الكون من حوله حيث يكون خاضعًا لارادة الله إختياراً باتباع قانون الله الشرعى فى حياته الاختيارية كما هو خاضع لإرادة الله الكونية وتابع لقانونه الطبيعى فى حياته الجبرية .

والحاكمية فى جانبها التشريعى لا تثبت لأحد على الحقيقة إلا لله فهو الحاكم الحقيقى من خلال شريعته ، ولكن هذا لايمنع أو ينفى أن يؤتى سبحانه بعض الأطراف نوع حكم تختص به وتمارسه ، ولكنه حكم مقيد بحاكمية الله، فهو حكم فرعي ، وليس أصلى . بعبارة أخرى، فالحاكمية لا تنفى أن يكون للبشر قدر من التشريع أذن الله به لهم ، إنما هى تمنع أن يكون لهم استقلال بالتشريع غير مأذون به من الله. فمن حق المسلمين أن يشرعوا لأنفسهم وذلك في دائرة مالا نص فيه أصلاً وهو كثير، ولهم أن يجتهدوا فيما فيه نص لتحقيق مناط الحكم وتنزيله للواقع .

ثانيا :ومن هذا المنطلق يمكن فهم طبيعة العلاقة بين مفهوم الحاكمية ومفهوم الاستخلاف فى الرؤية الإسلامية، فمضمون الحاكمية ومكوناتها هى عهد الاستخلاف الذي يجب على الإنسان الالتزام به وتحقيقه. فطبيعة الاستخلاف تستوجب، وجود منهج وشريعة يحدد فيها المستخلف أسس وقواعد وضوابط حركة المستخلف.الحاكمية هى المحددة لهذا المنهج والموضحة للضوابط الحاكمة لتحقيق الاستخلاف.

ومن خلال تبين ملامح هذه العلاقة بين مفهوم الحاكمية والاستخلاف يمكن فهم الطبيعة المميزة لنظام الحكم الإسلامي: فلا هو بالنظام الديمقراطي الذى يطلق سلطان الأغلبية دون قيد أو شرط أو ضابط من خارج الجماعة البشرية، ولا هو بالنظام الثيوقراطي الذى يطلق سلطان الحاكم فيجعل منه ظل الله فى الأرض، بل هو نظام يمكن أن نطلق عليه «**نظام الحاكمية**» حيث تكون فيه الحاكمية لله والناس مستخلفون عن الله لعمارة الكون وإقامة شريعته، ولتنظيم أمورهم عليهم أن يختاروا إمامًا أو حاكمًا، فالأمة تختاره و تعينه محكومة بسيادة الشريعة المجسدة لحاكمية الله.

وعلى ذلك فإن ضمانات تقييد السلطة فى الإسلام «ضمانات شرعية» مستمدة من الشريعة لا من قرارات الأغلبية وبذلك لا تكون تحت رحمة هذه الأغلبية أو من هو قادر على إعادة تشكيلها وصنعها، فهى مبادىء ثابتة تفرضها الشريعة وتتأسس على العقيدة وتلتزم بالأخلاق .

وأهمية هذه الطبيعة المميزة للضمانات فى النظام الإسلامي أن الدولة بجميع هيئاتها وسلطاتها ونظمها وأجهزتها تخضع لهذه المبادئ وتلك الضمانات، فما دام الجميع عبيدا لله خاضعون لسلطانه فالدولة كذلك تدخل ضمن هذا الإطار. ولايجوز أو يمكن أن ينسب إليها سيادة مطلقة، فما ينتج عن الدولة وهيئاتها فى النظام الإسلامي قرارات نسبية قابلة للمراجعة والنقد والتعديل على ضوء مبادئ الشريعة ومقاصدها وأحكامها على عكس النظريات الأوربية التى تجعل من السيادة، سيادة الدولة ، سلطة مطلقة نهائية لا معقب عليها .

ثالثا: إلا أن النتيجة الأهم فى ظن الباحث تتحدد من خلال دراسة طبيعة العلاقة بين كل من مفهوم الحاكمية ومفهوم الجاهلية ومظاهرهما المعاصرة وتبدياتهما الحاضرة. فكل من المفهومين له نسق خاص به يستدعي بعضه بعضًا مكونًا نقطة مثالية تكون بمثابة قمة التناقض بين المفهومين. والرسم التالى يوضح هذه الحقيقة:-

الحاكمية بمقتضياتها قمة الالتزام العقيدي

الجاهلية بمقتضياتها جاهلية الاعتقاد قمة الانحراف العقيدي

	نسق الحاكمية	نسق الجاهلية
المطلق الحاكمية	الله في جانبها التشريعي والتكويني يختص بها الله دون سائر خلقه	الدولة/ الإنسان بعض الأمر لله وبعضه الآخر لغير الله. وبعض الجاهليات لا تعترف بالله مطلقًا وإن اعترفت به فإنما يكون ذلك على مستوى القول فقط وليس له وجود أو تأثير في الواقع أو نظرية المعرفة.

القوانين والتشريعات	سيادة الشريعة: الانطلاق من النص الموحى به في صياغة القوانين والتشريعات.	فالحاكمية تتجسد في نقطة حالة غير متجاوزة للإنسان والطبيعة وضعية التشريع: فالبشر هم صانعو تشريعاتهم وقوانينهم دون الالتزام بقواعد حاكمة أو قيم متجاوزة لهم.
الإنسان	مستخلف عن الله في الأرض وملتزم بعهد الاستخلاف.	محور الكون ومركزه لا تحده حدوداً ولا تقيده ضوابط من خارج البشر.
القيم	الحاكمية تعني: أن تكون لمفاهيم الخير والشر مقابيس ومعان ثابتة لا تغير بتغير الأحوال والأزمان فهناك قيم مطلقة يمكن الاحتكام إليها. ومن ثم فالإنسان ليس حراً حريةً مطلقةً وإنما يتحرك داخل حدود هذه القيم الثابتة.	التغير والنسبية سمة القيم الجاهلية. فمفاهيم الخير والشر لا تحمل حقيقة ملزمة في ذاتها وإنما تتخذ صوراً متعددة تتلاءم مع مقتضيات الظروف الاجتماعية والسياسية. الإنسان كائن حرٌ تماماً لا تحده حدود. فهو صانع هذه القيم ويملك تغييرها.
الاختلاف	الحاكمية هي التي تحدد الإطار الضابط للاختلاف الذي لا يجوز تجاوزه وإلا تحول الاختلاف إلى فوضى.	الاتفاق الهش حول عدم الاختلاف مما يترتب عليه أن تكون هناك نقطة تتصادم فيها المصالح مما يولد الصراع بين الأفراد والتجمعات.
المصلحة	المصلحة الشرعية أي المنضبطة بالشريعة.	المصلحة القومية او الفردية مع سيادة قانون اللذة والمنفعة. فالمصلحة القومية هي المعيار الوحيد أو القانون المهيمن الذي يجب أن تعالج على ضوئه كافة الشؤون العامة.
السلطة الجامع السياسي	السلطان للأمة تحدده العقيدة حيث يكون الولاء لله ورسوله والمؤمنين ومفتوح أمام انضمام الآخرين	السيادة للأمة يتأسس على الحميّة للوطن أو القوم أو الأرض، فهو موصد أمام انضمام الآخرين إليه.

وعلى الرغم من وضوح هذين النسقين وتناقضهما على المستوى النظري إلا أنه تظل المشكلة شائكة ومعقدة فى أرض الواقع حيث يختلط النسقين معًا مما يصبح الحكم الذى يأخذه هذا الواقع بالغ الصعوبة . والباحث يرى أن الحكم الذي يأخذه الفرد أو النظم أو الدولة يتحدد وفقًا لقربهم من النقطة المثالية فى كل من النسقين ويتم ذلك بصفة أساسية من خلال الجانب الاعتقادي فى كلا النسقين . فالدخول فى نسق الحاكمية يتطلب إعترافًا بحاكمية الله مع تحقيق مقتضيات هذه الحاكمية فى أرض الواقع ويأتى على رأس هذه المقتضيات اعتراف للدين بدور أساسي فى تسيير أمور الحياة مع الإعتراف بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان واستمداد القوانين والتشريعات منها. وأى إنحراف بعد ذلك أو انتقاص إنما يدخل فى جانب السلوك لا جانب الاعتقاد. بعبارة أخرى فإن الانتقال من مكون أو مقتضى من مقتضيات الحاكمية إلى آخر فى الجاهلية يمثل إنتقاصًا لمفهوم الحاكمية بشرط بقاء الالتزام العقيدي بالمبدأ ويكون هذا بمثابة إنتقال من النقطة المثالية إلى نقطة أخرى على الخط المستقيم ، إقتراب من الجاهلية بقدر أو بآخر. والعكس بالعكس أيضًا.

الحاكمية وفقًا لهذا التصور لها تبدياتها ومظاهرها التى تتجلى من خلال عناصر ومفاهيم الجدول السابق عرضه، والدراسة الواقعية لآليات الانتقال من نسق لآخر تتطلب توسيع دائرة النظر من خلال تتبع هذه التبديات وتلك المظاهر والقضايا والمفاهيم التى يحملها كل نسق وكيفية الانتقاص منها وانتقاضها بالكلية ، وليس الإقتصار على جانب واحد من جوانب النسق، فهذا الاقتصار يعطى ضيقًا فى الأفق والرؤية ،وخطأ فى الحكم ،وسوءًا فى الفهم ،وإضطرابًا فى الحركة. ويظل رغم ذلك القضية الأهم فى نظر الباحث والتى تحتاج إلى مزيد من الجهد ومتابعة فى البحث هى الدراسة الواقعية لآليات الانتقال من نسق لآخر خاصة أن هذا تمّ فى فترات تاريخية مختلفة من عمر البشرية وتاريخ الأمة المسلمة .

وهنا تثار قضية لها أولويتها وأهميتها على مستوى الفكر السياسي

العربى والإسلامي تتعلق بتأثير الأفهام والإدركات المختلفة لمفهوم الحاكمية لدى بعض المفكرين الإسلاميين وبعض الحركات الإسلامية علي الحركة والسلوك الواقعي لهم، فالفهم والإدراك الخاص الذى ينطلق منه المفكر أو الحركة لمفهوم الحاكمية يرتب نتائج معينة ويفرض حركة وسلوكًا فى نظرتهم وتعاملهم مع الواقع الذى نعيشه، وهذا ما يحتاج إلي متابعة في البحث نأمل أن يتم لأنه يساعد إلي حد كبير في بلورة تعامل راشد يساهم إلى حد كبير في الخروج من أسر الصراع الدائم بين الحركة الإسلامية والنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة في بلداننا العربية والإسلامية .

قائمة المراجع

أولاً : المعاجم والفهارس والموسوعات :

- أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور ، **لسان العرب** ، بيروت :دار صادر، (د.ت).
- أي. ي فنسنك، **مفتاح كنوز السنة**، نقله إلى العربية محمد فؤاد عبد الباقي، لاهور: دار ترجمان السنة، (د.ت).
- الحسين بن محمد الدامغاني، **قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن**، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، (١٩٨٠م).
- عبد الرؤوف المصري، **معجم القرآن**، القاهرة: مطبعة حجازي، ط٢، (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م).
- الفيروز أبادي، القاموس المحيط ، د. ن .(د.ت).
- مجموعة من المستشرقين. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث**، ألمانيا.
- محمد فؤاد عبد الباقي ،**المعجم المفهرس لألفاظ القرآن** ، القاهرة : دار الريان للتراث ، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م).
- **الموسوعة السياسية** ، المحرر الرئيسي : د، عبد الوهاب الكيالي ، بيروت: المؤسسة العربية للدرسات والنشر ، (١٩٨٣م) .
- **الموسوعة الفلسفية**، د. معن زيادة (رئيس التحرير)، بيروت : معهد الإنماء العربي ، (١٩٨٨م) .

ثانيًا : الكتب العربية والمترجمة:

- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام** ، مطبعة المعارف بمصر، (١٣٣٢هـ/١٩١٤م) .
- ـــــ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** ، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وأولاده ط٣ : (١٣٨٨هـ /١٩٦٨م).
- ابن الأثير ،**الكامل في التاريخ** ، بيروت: دار صادر ،(١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).
- ابن جرير الطبري ، **تاريخ الأمم والملوك** ، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، (د.ت).
- إبن حجر العسقلاني ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ،القاهرة : دار الريان للتراث، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
- ابن حزم الأندلسي ،**الفصل في الملل والأهواء والنحل** ،القاهرة: مكتبة السلام العالمية .
- ابن قتيبة ،**تفسير غريب القرآن** ،تحقيق السيد أحمد صقر ،القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ،(١٣٧٨هـ/١٩٥٨م)
- ابن قيم الجوزية ، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .
- ـــــ **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين** ، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت : دار الكتاب العربي ، (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م).
- ـــــ **زاد المعاد في هدي خير العباد** ، الإسكندرية : دار عمر بن الخطاب (د.ت) .
- ابن كثير ، **تفسير القرآن العظيم** تحقيق محمد ابراهيم النبأ وأخرون ، القاهرة : دار الشعب .
- ـــــ **البداية والنهاية** ،بيروت : مكتبة المعارف ، (د.ت) .
- أبو اسحاق الشاطبي ، **الاعتصام** ، القاهرة : مكتبة مصر ،(د.ت) .

- ـــــ **الموافقات في أصول الشريعة**،القاهرة : دار الفكر العربي،(د،ت).
- أبو الأعلي المودودي ، **موجز تاريخ الدين وإحيائه** ، ترجمة محمد كاظم السباق ، جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- ـــــ **المصطلحات الأربعة في القرآن : الإله - الرب - العبادة - الدين**، القاهرة : دار التراث العربي ، ط ٢ : (١٤٠٦هـ/١٩٨٩م) .
- ـــــ **واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**، ترجمة محمد عاصم الحداد ، جدة: الدار السعوية للنشر والتوزيع ،(١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- ـــــ **الإسلام والجاهلية** ، القاهرة :مكتبة التراث العربي، (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).
- أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي ، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل** ، القاهرة : دار السعادة ، (د.ت).
- أبو بكر الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به** ، تحقيق محمد زاهر بن الحسن الكوثري ،القاهرة : مؤسسة الخانجي ،ط ٢ : (١٣٨٢هـ/١٩٦٣م).
- أبو حامد الغزالي ، **المستصفي عن علم الأصول** ، المطبعة الأميرية ببولاق مصر، (١٣٢٢ هـ).
- ابو الحسن الندوي ،**التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلي المودودي والشهيد سيد قطب** ،القاهرة : دار آفاق الغد ،ط ٢، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).
- ـــــ **الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، الكويت :دار القلم ، ط ٥ : (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) .
- ـــــ **ماذا خسر العالم بإنحطاط المسلمين** ، القاهرة : مكتبة الدعوة الاسلامية، ط ٦ : (١٣٨٥هـ/١٩٦٥م).
- أبو الطيب محمد شمس الدين العظيم آيادي مع شرح الحافظ ابن قيم الجوزية ، **عون المعبود شرح سنن أبي داود** ، بيروت : دار الكتب

العلمية، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
- أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي ،الجامع لأحكام القرآن ، القاهرة دار الغد العربي .
- أبو العلا محمد بن عبد الرحيم المباركفوري ، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ، بيروت : دار الكتب العلمية : (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
- ـــــ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ، أصول الدين ، استانبول: مطبعة الدولي ، (١٣٤٦هـ/١٩٢٨م) .
- ـــــ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد،القاهرة : مؤسسة الحلبي ، (د.ت) .
- ـــــ بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، بيروت ، دار الكتب العلمية .
- أبو نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة: مكتبة الحسين التجارية ، ط ٢: (١٣٤٨هـ/١٩٦٨م) .
- أحمد أمين ، ضحى الإسلام (٣ أجزاء) ،القاهرة مكتبة النهضة العربية، ط١٠: (د.ت).
- أحمد أمين عبد الغفار، الجاهلية قديمًا وحديثًا - دراسة في ضوء القرآن والسنة والفكر الإسلامي ، الكويت : شركة الشعاع للنشر ، (د.ت).
- د. أحمد جلال ، حرية الرأي في الميدان السياسي في الاسلام ، المنصورة: دار الوفاء ، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م) .
- أحمد بن حنبل، المسند ، القاهرة : مؤسسة قرطبة ، (د.ت) .
- د. أحمد سويلم العربي ، أصول النظم السياسية المقارنة ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، (١٩٧٩م) .
- د. أحمد صدقي الدجاني ، التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط، القاهره : دار المستقبل العربي ، (١٩٩٠م) .
- أحمد صديق عبد الرحمن ، البيعة في النظام السياسي الإسلامي

وتطبيقاتها في الحياة السياسية المعاصرة ،القاهرة : مكتبة وهبة، (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) .

- الألوسي ، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** ، بيروت : دار إحياء التراث ، (د.ت).
- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، **البرهان في علوم القرآن** ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة : دار التراث ، ط ٣ : (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م). .
- برنارد لويس ، **الغرب والشرق الأوسط** ، ترجمة د. نبيل صبحي ، القاهرة: دار المختار الاسلامي ،(د، ت) .
- د. توفيق الشاوي ، **سيادة الشريعة في مصر**، القاهرة : الزهراء للإعلام العربي ، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) .
- ـــــ **فقه الشوري والاستشارة** ، المنصورة : دار الوفاء ، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م). .
- جلال الدين السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة** ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية ، (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).
- جمال سلطان ، **جذور الانحرف في الفكر الإسلامي الحديث** ، برمنجهام:مركز الدراسات الإسلامية ، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م) .
- د. حازم عبد المتعال الصعيدي ، **النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث** ، القاهرة : دار النهضة العربية (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).
- حسن أيوب ، **تبسيط العقائد الاسلامية** ،القاهرة :دار التراث العربي، ط٧:(١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) .
- حسن الهضيبي ، **دعاة لا قضاة : بحوث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلي الله** ، القاهرة : دار الطباعة والنشر الإسلامية، (د. ت) .
- حسين بن محمد علي جابر ، **الطريق إلى جماعة المسلمين** ، الكويت :

دار الدعوة ،(١٤٠٥هـ/١٩٨٤م) .
- حمد عنايت ، **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا ، القاهرة :. مكتبة مدبولي ، (د.ت).
- د. حوريه توفيق مجاهد ، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده** ، القاهرة :مكتبة الأنجلو ،(١٩٨٦م).
- زكريا فايد ،**العلمانية النشأة والأثر في الشرق والغرب** ،القاهرة : الزهراء للإعلام العربي ، (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) .
- سالم البهنساوي ، **الحكم وقضية تكفير المسلم** ،الكويت: دار البحوث العلمية ، ط٣: (١٩٨٥م) .
- ــــ **أضواء على كتاب معالم في الطريق**، الكويت : دار البحوث العلمية ، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).
- ــــ **شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر** ، المنصورة : دار الوفاء، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- سفر بن عبد الرحمن الحوالي ، **العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة** ، جدة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي (د.ت) .
- سميح عاطف الزين، **لمن الحكم** ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ،ط٣: (١٤٠١هـ/١٩٨١م).
- د. سمير غالب ،**نظرية الدولة وأدابها في الإسلام: دراسة مقارنة**، بيروت :المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).
- سيد أحمد القادري ،**التفسير الحقيقي للإسلام: في الرد علي كتاب التفسير السياسي للإسلام للشيخ أبي الحسن الندوي** ، تعريب عبد الحسيب الاصلاحي ، جدة : مكتبة المنهل ، (د.ت) .
- د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية** ، القاهرة : مركز البحوث والدراسات

السياسية بكلية الاقتصاد - جامعة القاهرة (١٩٨٩م).

- طارق البشري ،الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥- ١٩٥٢ ، القاهرة: دار الشروق ، ط ٢:(١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)

- ـــــ منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي، مالطا : مركز دراسات العالم الاسلامي ، خريف (١٩٩١م).

- د. طه جابر فياض العلواني ، أدب الاختلاف في الإسلام ، هيوندن، فيرجينيا، المعهد العالي للفكر الإسلامي ، ط ٣ : (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

- ـــــ أركان الشرعية الإسلامية حدودها وآثارها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٢ : (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

- ـــــ أصول الشرعية الإسلامية: مضمونها وخصائصها ، القاهرة: مكتبة وهبة ، ط ٢ : (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

- ـــــ مصادر الشرعية الإسلامية ، مقارنة بالمصادر الدستورية، القاهرة: مكتبة وهبة ، ط ٢ : (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

القرآن فوق الدستور ، القاهرة : مكتبة وهبة ، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

- د. عبد الحميد متولي ، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث ، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٧٨م) .

- عبد العاطي محمد أحمد ،الفكر السياسي للأمام محمد عبده ،القاهرة: الهيئة المصرية العامه للكتاب ، (١٩٧٨م)

- عبد العظيم فودة ، الحكم بما أنزل الله ،الكويت : دار البحوث العلمية،الكويت : دار البحوث العلمية، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

- د. علي جريشة ،المشروعية الإسلامية العليا، المنصورة : دار الوفاء ط٢ : (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

- عبد القادر عودة ، المال والحكم في الإسلام ،جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ط ٥ : (١٩٨٤م) .

- ـــــ **التشريع الجنائي في الإسلام**، القاهرة: مكتبة دار التراث،(د.ت).
- عبد القادر هاشم رمزي ، **الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية**، قطر : دار الثقافة ، (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).
- عبد الكريم زيدان ،**المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية** ،الأسكندرية :دار عمر بن الخطاب ، (د.ت).
- عبد المجيد الشاذلي ، **حد الإسلام وحقيقة الإيمان** ، د.ن ،(د.ت).
- عبد الوهاب خلاف ، **السياسة الشرعية أوو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية** ،القاهرة: . دار الأنصار ، (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م).
- علي بن علي بن محمد أبي العز الحنفي ، **مختصر شرح العقيدة الطحاوية** ، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب. (د.ت).
- د. عماد الدين خليل ، **تهافت العلمانية** ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
- غازي التوبة ، **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم** ، بيروت: دار القلم،(١٩٧٧م)..
- د. فاروق عبد السلام ، **أزمة الحكم في العالم الإسلامي** ، قليوب : مكتبة قليوب ، (د.ت) .
- فهمي هويدي ، **حتى لا تكون فتنة** ، القاهرة : دار الشروق ، (١٤١٠هـ/١٩٨٩م).
- ـــــ **تزييف الوعي** ، القاهرة: دار الشروق ، (١٤١٠هـ/١٩٨٩م).
- مالك بن أنس ،**الموطأ** ،تعليق وشرح فؤاد عبد الباقي ، القاهرة: دار الحديث ،(د.ت).
- محمد أبو زهرة ، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، القاهرة : دار الفكر العربي ، (د.ت) .
- د. محمد البهي .**الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار** ،القاهرة :

مكتبة وهبة ، ط١١ : (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- ـــــ القرآن في مواجهة المادية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).
- محمد حسين فضل الله ، الحوار في القرآن - قواعده - أساليبه - معطياته : بيروت : دار التعارف ، ط ٥ : (١٤٠٧هـ/١٩١٧م).
- محمد رشيد رضا ،الخلافة ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربي . (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).
- د .محمد سعيد رمضان البوطي ، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٥ : (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).
- ـــــ كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق ، دمشق: دار الفكر ، ط ٩ : (١٤١١هـ) .
- د . محمد سلام مدكور ، مباحث الحكم عند الأصوليين ، القاهرة : دار النهضة العربية، (د. ت) .
- ـــــ مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، الكويت: جامعة الكويت ، (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م).
- د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، القاهرة: المكتب المصري الحديث ، ط ٦ : (١٩٨٣م) .
- محمد الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير، تونس : الدار التونسية للنشر، (١٩٨٤م).
- ـــــ مقاصد الشريعة ، تونس : الدار التونسية للنشر والتوزيع .
- د. محمد عبد القادر أبو فارس ، الشورى وقضايا الاجتهاد الجماعي، الأردن: مكتبة المنار ،(١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).
- محمد عبده ورشيد رضا، تفسير المنار ، القاهره : الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٧٣م) .
- ـــــ في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د. ن ،(د.ت).
- د. محمد عمارة ، الإسلام وحقوق الإنسان ، ضرورات لا حقوق ،

الكويت : سلسلة عالم المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،(١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) .
- ـــــ **معالم المنهج الإسلامي** ،سلسلة المنهجية الإسلامية، الأزهر الشريف والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الشروق، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).
- ـــــ **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية** ، القاهرة : دار الشروق، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م).
- ـــــ **تيارات الفكر الإسلامي**، القاهرة: كتاب الهلال، دار الهلال،د.ت.
- د، محمد فتحي عثمان ، **السلفية في المجتمعات المعاصرة** ،الكويت : دارالقلم ط٢، ١(١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).
- ـــــ **دولة الفكرة التي أقامها رسول الإسلام عقب الهجرة**، القاهرة : دار وهبة، (د،ت).
- ـــــ **من أصول الفكر السياسي الإسلامي** ، بيروت : مؤسسة الرسالة، ط٢ : (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) .
- محمد قطب ، **مذاهب فكرية معاصرة** ،القاهره : دار الشروق ، ط٣ (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).
- ـــــ **جاهلية القرن العشرين**، القاهره: دار الشروق (١٤٠٨هـ /١٩٨٨م).
- ـــــ **واقعنا المعاصر**،(د.ن) (د.ت).
- محمد مهدي شمس الدين ، **الجاهلية والإسلام** ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط ٣ : (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
- ـــــ **العلمانية** ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدرسات والنشر ، ط ٢ : (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
- د. محمد نعيم ياسين ، **الإيمان ، أركانه - وحقيقته - نواقضه** ، القاهرة : مكتبة الزهراء . (د.ت) .
- محمد يوسف موسي ، **نظام الحكم في الإسلام** ، القاهرة: دار الفكر

العربي، (د.ت).
- د. مصطفي حلمي ، **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي** ، الاسكندرية : دار الدعوة ، (د.ت).
- د .مصطفى سعيدالخن ، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء** ، بيروت: مؤسسة الرسالة ط٢، (١٤٠٢هـ /١٩٨٣م).
- د. مصطفي كمال وصفي ، **المشروعية في النظام الإسلامي** ، القاهرة، مطبعة الأمانة ، (١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).
- منير شفيق ،**الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات « ثورات - حركات - كتابات »** الكويت: دار القلم ، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).
- ـــــ **الإسلام في مواجهة الدولة الحديثة** ، تونس: دار البراق (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- هربرت أ. شيللر ، **المتلاعبون بالعقول** ،ترجمة عبد السلام رضوان، الكويت، سلسلة عالم المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م).
- وحيد الدين خان ، **حكمة الدين**، ترجمة ظفر الإسلام خان، القاهرة: دار المختار الإسلامي، ط ٢: (١٩٧٨م) .
- ـــــ **قضية البعث الإسلامي: المنهج والشروط**، ترجمة عثمان الندوي، القاهرة: دار الصحوة، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) .
- د. يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الاسلامية مع نظرات تحليلية في الإجتهاد المعاصر** ،الكويت :د ار القلم ، (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م).
- ـــــ **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا** : القاهرة: دار وهبة، ط٤: (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).
- ـــــ**الحل الاسلامي: فريضة وضرورة**، القاهرة : دار وهبة (١٤٠٧هـ /١٩٨٧م) .

- ـــــ بيان الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين ، القاهرة: دار وهبة (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).
- ـــــ الخصائص العامة للإسلام، القاهرة: دار وهبة، (١٤٠٧هـ /١٩٨٧م).

ثالثا : الندوات والرسائل الجامعية والأبحاث :

- د. أحمد التويجري ،« فقه الاختلاف والمستقبل الإسلامي»، المسلم المعاصر، السنة ١٥ عدد ٦٠ شوال ١٤١١ / يوليه (١٩٩١م).
- د . اسماعيل راجي الفاروقي ، صياغة العلوم الإجتماعية صياغة إسلامية ، المسلم المعاصر ، عدد ٢٠، محرم ١٤١٠ / ديسمبر (١٩٨٩م) .
- حسنين توفيق إبراهيم، «مشكلة الشرعية السياسية في الدول النامية»، رسالة ماجستير (كلية الاقتصاد) جامعة القاهرة، (١٩٨٥م) .
- طارق البشري ، «مستقبل الحوار الاسلامي العلماني»، بحث مقدم إلى ندوة قضايا المستقبل الإسلامي، في الفترة من ٩-١٢ شوال (١٤١٠هـ/٤-٧ مايو ١٩٩٠م)، الجزائر.
- عبد الحكيم بلبع، أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، رسالة دكتوراة - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة .
- د.محمد أحمد خلف الله ،«التكوين التاريخي لمفاهيم : الأمة، القومية الوطنية، الدولة، والعلاقة فيما بينها » بحث مقدم إلى ندوة القومية العربية والإسلام ،مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد السعيد الجلينيد، مشكلة الخير والشر بين المعتزلة والأشاعرة، دكتوراة - دار العلوم- جامعة القاهرة، (١٣٩٥هـ/ ١٩٩٥م).
- محمد صالح محمد ، الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة ، رسالة ماجستير - كلية الآداب - جامعة القاهرة - قسم الفلسفة،

- د. محمد طه بدوي، بحث في «النظام السياسي الإسلامي رداً على المستشرق الانجليزي «توماس أرنولد» - ضمن أبحاث كتاب :**مناهج المستشرقين في الدراسات العربية المعاصرة**، صادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالاشتراك مع مكتب التربية العربي لدول الخليج العربي ، (١٩٨٥م) .
- المركز الإسلامي. مالطا، **ندوة التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ليبيا :منشورات رسالة الجهاد ، (١٩٨٧م) .
- مصطفى محمود منجود ، **الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام**، ماجستير - كلية الاقتصاد، قسم العلوم السياسية، (١٤٠٤هـ /١٩٨٤م)..
- ـــــ **الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام** ، رسالة دكتوراه - كلية الاقتصاد - قسم العلوم السياسية، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)..
- **ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية** ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠-٢٣ يناير (١٩٩٢م) .
- د، نصر حامد أبو زيد ،« الخطاب الديني المعاصر - آلياته ومنطلقاته»، بحث منشور في **قضايا فكرية** - الكتاب الثامن - أكتوبر (١٩٨٩م).

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث

كشاف عام

من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي
سلسلة الرسائل الجامعية

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي/ أحمد الريسوني.
(٢) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة/ راجح الكردي.
(٣) الخطاب العربي المعاصر/ فادي اسماعيل.
(٤) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والعيارية/ محمد محمد إمزيان.
(٥) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية/ يوسف حامد العالم.
(٦) نظريات التنمية السياسية المعاصرة/ نصر محمد عارف.
(٧) القرآن والنظر العقلي / فاطمة إسماعيل.
(٨) تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية/ إبراهيم عقيلي.
(٩) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي/ عبد الرحمن الزنيدي.
(١٠) الزكاة: الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي / نعمت مشهور.
(١١) فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي/ سليمان الخطيب.
(١٢) الأمثال في القرآن الكريم/ محمد جابر فياض العلواني.
(١٣) الأمثال في الحديث النبوي الشريف/ محمد جابر فياض العلواني.
(١٤) الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية / هشام جعفر.
(١٥) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور / الحسني إسماعيل.
(١٦) فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي/ أحمد محمد عبد الرازق (جزآن) (قيد الإصدار).
(١٧) منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية/ الطيب برغوث (قيد الاصدار).
(١٨) المرأة والعمل السياسي / هبة رؤوف عزت (قيد الإصدار).

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ص.ب. 55195 الرياض 11534

تليفون: 1-465-0818 (966) فاكس: 1-463-3489 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص.ب. 9489 - عمان

تليفون: 639-992 (6-962) فاكس: 611-420 (6-962)

لبنان: المكتب العربي المتحد ص.ب. 135788 بيروت.

تليفون: 807-779 (1-961) 860-184 (1-961) فاكس: C/O (212) 478-1491

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، 4 زنقة المامونية الرباط

تليفون: 723-276 (7-212) فاكس: 200-055 (7-212)

مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 26 ب شارع الجزيرة الوسطى الزمالك - القاهرة

تليفون: 340-9520 (2-20) فاكس: 340-9520 (2-20)

الامارات العربية المتحدة: مكتبة القراءة للجميع ص.ب. 11032 دبي (سوق الحرية المركزي الجديد)

تليفون: 663-901 (4-971) فاكس: 690-084 (4-971)

شمال أمريكا

- أمانة للنشر
AMANA PUBLICATIONS
10710 Tucker Street, Suite B, Beltsville, MD 20705-2223 USA
Tel: (301) 595-5777 • Fax: (301) 595-5888

- السعداوي/ المكتب العربي المتحد
SADAWI PUBLICATIONS/ UNITED ARAB BUREAU
P.O. Box 4059, Aelxandria, VA 22303 USA. Tel: (703) 329-6333 • Fax: (703) 329-8052

- خدمات المكتب الإسلامي
ISLAMIC BOOK SERVICE
2622 East Main Street Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 839-8150 • Fax: (317) 839-2511

بريطانيا:

- المؤسسة الإسلامية
THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Dawah Center, Ratby Lane, Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944 • Fax: (44-530) 244-946

- خدمات الإعلام الإسلامي
MUSLIM INFORMATION CENTER
233 Seven Sisters Rd. London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170 • Fax. (272-3214

فرنسا: مكتبة السلام
LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Menilmontant. 75011 Paris Tel: (33-1) 43 38 19 56 • Fax: (33-1) 43 57 44 31

بلجيكا: سيكومبكس
SECOMPEX. Bd. Mourice Lemonnier; 152
1000 Bruxelles Tel (32-2) 512-4473 • Fax: (32-2) 512-8710

هولندا: رشاد للتصدير
RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 • Fax· (31-20) 693-8827

الهند:
GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd
P.O BoX 9725 Jamia Nager, New Delhi 100025 INDIA
Tel· (91-11) 630-989 • Fax. (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلاميه ثقافية مستقله أنشئت وسجلت في الولايات المتحده الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤيه الإسلاميه الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلاميه العامة.
- استعاده الهوية الفكرية والثقافيه والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيره الحضاره الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديده منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّه والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والعربيّه وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P O Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U S A
Tel· (703) 471-1133
Fax· (703) 471-3922
Telex· 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

محاولة لتحديد مفهوم الحاكمية الذي شاع في الفكر السياسي العربي المعاصر، وأثار الكثير من الجدل، وتبنته بعض الجماعات السياسية، وذلك في إطارٍ مقارنٍ مع غيره من المفاهيم النابعة من ذات الخبرة الحضارية، بهدفِ تأصيل المفهوم ومقارنته بما هو مطروحٌ في الساحة السياسية، كالشرعية والمشروعية والسيادة و"الثيوقراطية" وغيرها من المفاهيم.

كما يهدف الكتاب إلى تحليل الفكر الذي يحكم سلوك الجماعات السياسية الإسلامية المعاصرة، وتحديد محور عقيدتها، وأهدافها، سعيًا نحو فهمٍ راشدٍ يسهم في بلورة تعاملٍ إيجابيٍ معها.

ويتناول الكتاب في فصله الأول النسق القياسي لمفهوم الحاكمية، ثم يتحدث في الفصل الثاني عن الدلالات السياسية والمنهاجية لمفهوم الحاكمية، وينتقل في الفصل الثالث إلى معالجة مفهوم الجاهلية، ثم يختتم بالإطار التحليلي المستخلص من تأصيل مفهوم الحاكمية.

هذا، وقد أضاف التصدير المسهب للكتاب، أبعادًا تاريخية وتأصيلية جديدة للموضوع، تشكل في ذاتها دراسةً وافيةً، تجعل من الكتاب مرجعًا علميًا محوريًا في مجاله.